عِلَلُ التَّعْبِيرِ القُرآنِيّ فِي سُورَةِ الإخْلاصِ

تأليف

الدكتور أحمد عاشور جعاز

جامعة بغداد/ كلية التربية - ابن رشد/قسم اللغة العربية

المقدمة:

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين أبي القاسم محمد، وآله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغرّ الميامين. وبعد..

فلقد قرأتُ كثيراً، وسمعتُ كثيراً، أَن القرآن الكريم كتاب مُعجز لا يدانيه كتاب آخر، من حيث النظم، والأسلوب، وكثافة المعنى. ولذلك وقع بصري على كثير من الآيات القرآنية، لمستُ فيها تلك الحقيقة الإلهية، حقيقة الإعجاز، وأيّ إعجاز؟!.

ولكنني لم أتوقع ولو للحظة من الزمن أن تكون سور قصار في القرآن الكريم تحمل بين لبناتها إعجاز الله في قرآنهِ، وكان الخيال يذهب بي بعيداً إلى السور الطوال التي قرأتها مراراً، وبحثتُ فيها عن مواطن الإعجاز مراراً، حتى وضعتُ يدي على أقصر سورة في القرآن بعد الكوثر، ألا وهي سورة الإخلاص، ورحتُ أفلّي المصادر والمراجع باحثاً عن مواطن إعجاز الله تعالى، وفوجئتُ بكثرة المواطن التي عكست لنا عظمة ذلك الإعجاز، فكانت مرآة عاكسة له.

وتبين لي أنّ التعبير القرآني لم يفرّق بين سورة طويلة، وأخرى قصيرة من حيث نسبة الإعجاز، ولكنه جعل الإعجاز في القرآن كلّه، فكلّ كلمة مقصودة، وكلّ أسلوب مقصود، وكلّ سياق مقصود، لأنّ الدلالة العظمى للسورة مقصودة، وهي تنفذ إلى عقل الإنسان وروحه، فيحلّق بها عالياً في سماء الوجود، مستلذاً بمواطن الإعجاز التي تحيّر العقول، وتحبس الأنفاس، وترتعش لها الأجساد إجلالاً وإكباراً لهذا النظم الإلهي الذي أثبت أنّ الله تعالى حقّ، وأنّ الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) حقّ، وأنّ الإسلام حقّ، وأنّ القرآن حقّ أبدي، لقد نال بهذه الحقيقة شرف البقاء والسرمدية، شرف الخاتمية للكتب السماوية، شرف الأفضلية عليها كلّها.

إنّه بيانٌ سحر بني البشر، فراحوا يتواكبون على دراسته، واستكناه ما فيه من دُرر تليق بالذات الإلهية، وتليق بعظمة ذلك الكتاب. من هنا جاءت هذه الدراسة لتحقيق هذه الغاية المقدسة، فراحتْ تفلّي في علل التعبير القرآني لهذه السورة، مرتكزة على الجانب اللغوي، وعلوم القرآن الكريم وبلاغته، وكلّما وضعت يدي –في هذه الدراسة– على علّة قرآنية، وجدتُ نفسي مغموراً بعلل قرآنية أخرى، حتى وصلت إلى حقيقة أنّ لكل لفظة في هذه السورة عللاً قرآنية جمّة، لا علّة واحدة. ويذهب بي الخيال وأنا أذكر هذه الحقيقة إلى قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بحقّ هذه السورة: (والذي نفسي بيده إنّها لتعدل ثلث القرآن)(١). فلو لم يكن ما قلته صحيحاً، لما وسم الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) هذه السورة بهذا النعت المبارك.

إنّها بحق –ثلث القرآن– الذي جعل الله عزّ وجلّ فيها خلاصة علمه، وإحدى علاماته على إعجازه.

تناولت الدراسة الأمور الآتية:

١ -سبب نزول السورة. وذكرتُ فيه أهمّ الآراء التي قيلت في سبب نزولها.

٢ -أسماء السورة. وذكرتُ فيه أهمّ الأسماء التي أُطلقت عليها من لدن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، والمفسرين والعلماء.

٣ -فضل السورة. وذكرتُ فيه أهمّ الأحاديث النبوية الواردة في فضلها.

٤ -علل التعبير القرآني في سورة الإخلاص. وقد تناولت فيه أهمّ العلل المستوحاة من كلّ لفظ من ألفاظ هذه السورة المباركة، من حيث استعمالات الأسماء، والأفعال، والحروف، والأساليب النحوية، والبلاغية، ومن حيث المعنى المعجمي، والمعنى الدلالي، بعبارة أخرى: تناولتُ التعبير القرآني من جميع الجوانب.

٥ -الخاتمة: وقد ذكرت فيها أهمّ نتائج هذه الدراسة.

٦ -المصادر والمراجع: وقد ذكرت فيها المصادر والمراجع التي أسهمت في ولادة هذه الدراسة. وقد تنوعت بين القديم والحديث، استناداً إلى منهجية البحث العلمي الرصين والصحيح.

وقد يدّعي غير واحد من الدراسين أنّ هذه الدراسة لم تأتِ بجديد، وأنا أوافقه من جهة، وأخالفه من جهة أخرى. أوافقه بأنّ موضوع الدراسة ليس بجديد، فقد سبقني كثير من الأخوة في دراسة التعبير القرآني، ولكني أخالفه من منظور أنّ هذه الدراسة جديدة، ذلك أني أزعم أنّه لا يوجد كتاب مستقل، أو بحث مستقل، أو مقالة مستقلة، تناول فيها أصحابها علل التعبير القرآني في هذه السورة، سوى هذه الدراسة التي حرصتُ فيها على أن أجمع كل العلل التي تتعلّق بكلّ لفظة من ألفاظ هذه السورة القصيرة، ولا أبالغ في هذا الإدّعاء، فلقد وضعتُ يدي على جميع نتاج المفسرين والعلماء الذين تناولوا هذه السورة، ولم أغفل عن أيّ واحد من كبارهم، اللهم إلاّ القليل الذي لا يملك هو وتفسيره شهرة بين الناس، وحاولت غير مرة أن أناقش أقوالهم، وأن أجادلهم فيما يكتبون، ولكنّي في مرات أُخر كنت أجنح إلى ما يذهبون، وأوافقهم فيما يكتبون، لأنّي لم أجد دليلاً على نكران قولهم، أو رفضه، وما عليّ -إذن- إلاّ أن أقف لهم إجلالاً وإكباراً، لأنّهم أعطوا هذه السورة حقّها من الدراسة، والبحث، قدس الله أسرار الماضين، وأطال الله أعمار الباقين منهم.

وأخيراً اقول: إنّ الجدّة في هذه الدراسة يكمن في تجميع علل التعبير القرآني لهذه السورة، بعد أن كانت متناثرة في بطون التفاسير والكتب، وجعلها في دراسة واحدة في متناول كلّ أحد، يرجع إليها في كل وقت وآن.

أدعو من الله تعالى أن أكون قد وفقتُ في هذه الدراسة بما يجعلها تتلاءم وقدسية القرآن الكريم، وأدعو من الله تعالى أن يغفر لي فيها كلّ هفواتي، لأنّ الكمال لله وحده، وحسبي أنّ الله تعالى من وراء القصد.

سبب نزول السورة:

وجدت من المناسب أن أبدأ الدراسة بذكر سبب نزول السورة، ذلك أنّه يرتبط ارتباطاً قوياً بدلالة السورة عامة، فأقول: المتصفح لكتب الحديث الشريف والتفاسير القرآنية يجد روايات عدة في سبب نزول السورة، لكن أشهرها ينحصر في روايتين.

الأولى: عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: (إنّ اليهود سألوا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقالوا: انسب لنا ربّك، فلبث ثلاثاً لا يجيبهم، ثم نزلت: (قل هو الله أحد) إلى آخرها)(٢). وقيل إنّ السائل عبد الله بن صوريا اليهودي، وفي بعض الروايات أنّ السائل عبد الله بن سلام سأل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ذلك بمكة، ثم آمن وكتم إيمانه(٣).

الثانية: أنّ المشركين قالوا للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): أخبرنا عن ربّك، صف لنا ربّك ما هو؟ ومن أيّ شيء هو؟ فأنزل الله –رداً عليهم– (قل هو الله أحد) إلى آخر السورة(٤).

ويبدو أنّ هذا الاختلاف في سبب نزول السورة من حيث نسبة السؤال إلى اليهود أو المشركين، هو السبب في اختلاف العلماء في مكية هذه السورة من مدنيتها، فهي مكية في قول ابن مسعود، والحسن، وعطاء، وعكرمة، وجابر، ومدنية في أحد قولي ابن عباس، وقتادة، والضحاك، والسري(٥).

والصحيح أنّها مكية، (فإنّها جمعت أصل التوحيد وهو الأكثر فيما نزل من القرآن بمكة)(٦). وكيف كان، فالمراد بالنسبة: النعت والوصف، وقد روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) في حديث المعراج: (أنّ الله قال له –أي للنبي (صلى عليه وآله وسلم)–: اقرأ: (قل هو الله أحد) كما نزلت، فإنّها نسبتي ونعتي)(٧).

أسماء السورة:

مما لا شك فيه أنّ كثرة الألقاب تدل على مزيد الفضيلة، واللافت للنظر أنّ كثيراً من الناس يجهلون حقيقة أنّ لهذه السورة مسميات عدة، وأنّ المتعلّق في أذهانهم –كما عليه جمهور العلماء– أسمان فقط هما:

الأول: سورة الإخلاص(٨): (لأنّه لم يذكر في هذه السورة سوى صفاته السلبية التي هي صفات الجلال، ولأنّ من اعتقده كان مخلصاً في دين الله، ولأنّ من مات عليه كان خلاصه من النار، ولأنّ ما قبله خلص في ذمّ أبي لهب، فكان جزاء من قرأه أن لا يجمع بينه وبين أبي لهب)(٩).

وذكر الماوردي أنّ في تسميتها بسورة الإخلاص ثلاثة أوجه هي(١٠):

أحدها: لأنّ في قراءتها خلاصاً من عذاب الله.

الثاني: لأنّ فيها إخلاصاً لله من كلّ عيب، ومن كلّ شريك وولد.

الثالث: لأنّها خالصة لله ليس فيها أمر ولا نهي.

الثاني: سورة التوحيد(١١): ذلك أنّ (السورة تصفه تعالى بأحدية الذات، ورجوع ما سواه إليه في جميع حوائجه الوجودية، من دون أن يشاركه شيء، لا في ذاته ولا في صفاته، ولا في أفعاله، وهو التوحيد القرآني الذي يختص به القرآن الكريم، ويبني عليه جميع المعارف الإسلامية)(١٢). وقد ذكر مجموعة من المفسرين والعلماء مسميات أخرى لهذه السورة –فضلاً عن الأسمين المتقدمين في أعلاه– وهي على النحو الآتي(١٣):

أولاً: سورة النجاة: (لأنّها تنجيك عن التشبيه والكفر في الدنيا، وعن النار في الآخرة)(١٤).

ثانياً: سورة الولاية: (لأنّ من قرأها صار من أولياء الله، ولأنّ من عرف الله على هذا ا لوجه فقد والاه، فبعد محنة رحمة، كما بعد محنة نعمة)(١٥).

ثالثاً: سورة النسبة: (لما روينا أنّه ورد جواباً لسؤال من قال: انسب لنا ربّك،.... وهو من لطيف المباني، لأنّهم لما قالوا: انسب لنا ربّك، فقال: نسبة الله هذه، والمحافظة على الأنساب من شأن العرب، وكانوا يتشددون على من يزيد في بعض الأنساب أو ينقص، فنسبة الله في هذه السورة أولى بالمحافظة عليها)(١٦).

رابعاً: سورة المعرفة: (لأنّ معرفة الله لا تتم إلا بمعرفة هذه السورة، روى جابر (أنّ رجلاً صلى فقرأ: قل هو الله أحد، فقال النبي (عليه السلام): إنّ هذا عبد عرف ربّه)(١٧) ، فسميت سورة المعرفة لذلك)(١٨).

خامساً: سورة الجمال: (قال (عليه الصلاة والسلام): إنّ الله جميل يحبّ الجمال)(١٩)، فسألوه عن ذلك فقال: أحد صمد لم يلد ولم يولد)(٢٠). (لأنّه إذا لم يكن واحداً عديم النظر، جاز أن ينوب ذلك المثل منابه)(٢١).

سادساً: سورة المقشقشة: (يقال: تقشيش المريض مما به، فمن عرف هذا حصل له البرء من الشرك والنفاق، لأنّ النفاق مرض، كما قال: ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾ [البقرة : ١٠]...) (٢٢).

سابعاً: سورة المعوّذة: (روي أنّه (عليه السلام) دخل على عثمان بن مظعون، فعوّذه بها وباللتين بعدها، ثم قال: تعوّذ بهنّ، فما تعوذت بخير منهنَّ)(٢٣)...) (٢٤).

ثامناً: سورة الصمد: (لأنّها مختصة بذكره تعالى)(٢٥).

تاسعاً: سورة الأساس: (قال (عليه السلام): (أسّست السموات السبع والأرضون السبع على قُل هو الله أحد)(٢٦)، (ومما يدل عليه أنّ القول بالثلاثة سبب لخراب السموات والأرض، بدليل

قوله: ﴿ تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ﴾ [مريم : ٩٠] فوجب أن يكون التوحيد سبباً لعمارة هذه الأشياء، وقيل السبب فيه معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء : ٢٤]...) (٢٧).

عاشراً: سورة المانعة: (روى ابن عباس أنّه تعالى قال لنبيه حين عرج به: أعطيتك سورة الإخلاص، وهي من ذخائر كنوز عرشي، وهي المانعة تمنع عذاب القبر ولفحات النيران)(٢٨).

حادي عشر: سورة المحضر: (لأنّ الملائكة تحضر لاستماعها إذا قرئت)(٢٩).

ثاني عشر: سورة المنفرّة: (لأنّ الشيطان ينفر عند قراءتها)(٣٠).

ثالث عشر: سورة البراءة: لأنه روي (أنه (عليه السلام) رأى رجلاً يقرأ هذه السورة فقال: أما هذا فقد برئ من الشرك)(٣١). وقال (عليه السلام): (من قرأ سورة قل هو اللهُ أحدٌ مائة مرة في صلاة أو غيرها، كتب له براءة من النار)(٣٢)...)(٣٣).

رابع عشر: سورة المُذَكِّرة: (لأنّها تذكر العبد خالص التوحيد، فقراءة السورة كالوسمة تذكرك ما تتغافل عنه مما أنت محتاج إليه)(٣٤).

خامس عشر: سورة التجريد، لأنّه لم يذكر فيها سوى صفاته السلبية التي هي صفات الجلال(٣٥).

سادس عشر: سورة النور: (قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور : ٣٥]، فهو المنوّر للسموات والأرض، والسورة تنوّر قلبك، وقال عليه السلام: (إنّ لكلّ شيء نوراً، ونور القرآن: قل هو الله أحد)(٣٦). ونظيره أنّ نور الإنسان في أصغر أعضائه، وهو الحدقة، فصارت السورة للقرآن، كالحدقة للإنسان)(٣٧).

سابع عشر: سورة الأمان: قال الرازي: (قال (عليه السلام)(٣٨): إذ قال العبد لا إله إلا الله دخل حصني، ومن دخل حصني أمن من عذابي)...)(٣٩).

ولا شك أنّ المتأمل في هذه المسميات التي ذكرها الرازي وغيره، يجد أنّها تتلاءم ومحتوى السورة استناداً إلى الأحاديث النبوية التي أوردها المفسرون، وعدّوها أساساً في مسمياتهم لها، فضلاً عن اجتهادهم من خلال فهمهم لبعض الأحاديث، وبعض الآيات العامة التي قد ترتبط بالسورة من قريب، أو بعيد. المهم في كلّ هذا القول إنّ السورة المباركة اشتهرت بين العلماء والمفسرين والناس عامة باسمين فقط هما الإخلاص والتوحيد.

فضل السورة:

وردت في فضل هذه السورة أخبار صحيحة استوفاها المفسرون وثبتت في الحديث الصحيح من طرق عدة أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: (قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن) من خلال روايات عدة أو جزها بالآتي:

الأولى: عن أبي الدرداء عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال: (أيعجز أحدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن؟ قالوا: وكيف يقرأ ثلث القرآن؟ قال: قل هو الله أحد يعدل ثلث القرآن)(٤٠).

الثانية: قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): (من قرأ قل هو الله أحد فقد قرأ ثلث القرآن)(٤١).

الثالثة: عن أبي سعيد الخدري (أنّ رجلاً سمع رجلاً يقرأ: قل هو الله أحد يرددها، فلما أصبح جاء إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) فذكر ذلك له، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): والذي نفسي بيده إنّها لتعدل ثلث القرآن)(٤٢).

فما دلالة قوله: (ثلث القرآن) في هذه الأحاديث وغيرها؟

أقول: ذكر العلماء مجموعة من الآراء في ذلك أبرزها:

أولاً- أنّها تحمل ثلث الثواب، أي أنّ لقارئها ثلث الثواب بالنسبة إلى من قرأ القرآن كلّه(٤٣).

ثانياً: قيل إنّ ذلك الرجل مخصوص وحده بأنّها تعدل ذلك، فلعل الرجل الذي جرى له ذلك، لم يكن يحفظ غيرها، فلذلك استثقل عمله، فقال له الشارع ذلك، ترغيباً له في عمل الخير وإنْ قلَّ. وقد رفض بعض العلماء هذا القول، إذ لا برهان على هذه الدعوى(٤٤).

ثالثاً- قيل معناه: (إنّ القرآن على ثلاث أنحاء: قصص، وأحكام، وصفات الله تعالى، وقل هو الله أحد متمحضة للصفات، فهي ثلث وجزء من ثلاثة أجزاء)(٤٥).

رابعاً- قيل سميت كذلك، لأنّ القرآن لا يتجاوز ثلاثة أقسام: الإرشاد إلى معرفة ذات الله تعالى، ومعرفة أسمائه وصفاته، ومعرفة أفعاله وسننه، ولمّا اشتملت هذه السورة على التقديس، وازنها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بثلث القرآن(٤٦).

خامساً- قيل إنّ من عمل بما تضمنته من الإقرار بالتوحيد، والإذعان للخالق كمن قرأ ثلث القرآن(٤٧).

سادساً- وقيل سميت بذلك، لأنّ هذه السورة اشتملت (على اسمين من أسماء الله تعالى يتضمنان جميع أصناف الكمال، لم يوجد في غيرها من السور، وهما: الأحد والصمد، لأنّهما يدلان على أحدية الذات المقدسة الموصوفة بجميع أوصاف

الكمال، وبيان ذلك أن الأحد يشعر بوجوده الخاص الذي لا يشاركه فيه غيره، والصمد يشعر بجميع أوصاف الكمال، لأنّه الذي انتهى إليه سؤدده، فكان مرجع الطلب منه وإليه، ولا يتم ذلك على وجه التحقيق، إلا لمن حاز جميع الخصال، وذلك لا يصلح إلا لله تعالى، فلما اشتملت هذه السورة على معرفة الذات المقدسة، كانت بالنسبة إلى تمام المعرفة بصفات الذات، وصفات الفعل ثناء)(٤٨). قال ابن القيّم: (الثناء أفضل من الدعاء، ولذا عدلت الإخلاص ثلث القرآن، لأنّها أخلصت لوصف الرحمن، والثناء عليه، ولذا كان سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، أفضل الكلام بعد القرآن)(٤٩).

سابعاً– أنّ الله جزّأ القرآن ثلاثة أجزاء، فجعل قل هو الله أحد جزءاً من أجزاء القرآن(٥٠). قال ابن حجر: (هي ثلث باعتبار معاني القرآن، لأنّه أحكام، وأخبار، وتوحيد، وقد اشتملت هي على القسم الثالث، فكانت ثلثاً بهذا الاعتبار)(٥١). وقال الغزالي: (فاعلم أنّ سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن قطعاً، وارجع إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرناها في مهمات القرآن، إذ هي معرفة الله، ومعرفة الآخرة، ومعرفة الصراط المستقيم، فهذه المعاني الثلاثة، هي المهمة والباقي توابع، وسورة الإخلاص تشتمل على واحد من الثلاثة، وهو معرفة الله وتوحيده، وتقديسه عن مشارك في الجنس والنوع، وهو المراد بنفي الأصل والفرع والكفو، ووصفه بالصمد يشعر بأنّه الصمد الذي لا مقصد في الوجود للحوائج سواه. نعم ليس فيها حديث الآخرة والصراط المستقيم، وقد ذكرنا أنّ أصول مهمات القرآن، معرفة الله تعالى، ومعرفة الآخرة، ومعرفة الصراط المستقيم، فلذلك تعدل ثلث القرآن، أي ثلث الأصول في القرآن، كما قال عليه السلام (الحجّ عرفة)(٥٢)، والباقي توابع)(٥٣).

ثامناً– قال اسحق بن راهويه: (إنّ الله جعل لكلامه فضلاً على سائر الكلام، ثم فضّل بعض كلامه على بعض، بأن جعل لبعضه ثواباً أضعاف ما جعل لبعض، تحريضاً منه –صلى الله عليه وسلم– على تعليمه، وكثرة قراءته، وليس معناه أنّه لو قرأ: قل هو الله أحد ثلاث مرات، كان كأنه قرأ القرآن كلّه، ولو قرأها أكثر من مائتين مرة)(٥٤).

وأجد من الصعب جداً ترجيح أحد هذه الآراء، وإهمال الأخرى، لأنّها –جميعاً – تتلاءم ومراد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في هذا الحديث الشريف، ذلك أنّها تلتقي عند معنى واحد، ألا وهو احتواء السورة على أساس الأُلوهية، وهو التوحيد، بأسلوب معجز، وألفاظ قليلة،

ومعنى مكثف، ما لا نجده في أيّة سورة أخرى دلّت على توحيد الله سبحانه، ومن هنا جاء وجه الأفضلية لها بقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) إنّها تعدل ثلث القرآن، والله أعلم.

علل التعبير القرآني في سورة الإخلاص:

❖ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾

١- (قُلْ):

المتأمل في هذه السورة المباركة، يجد أنّها بدأت بفعل الأمر: (قُلْ)، وقد حمل هذا الفعل دلالة قرآنية مقصودة، قال محمد الطاهر بن عاشور: (افتتاحها بـ(قُلْ) للاهتمام بما بعد القول بأنّه كلام يراد إبلاغه إلى الناس بوجه خاص منصوص فيه على أنّه مرسل بقول يبلّغه، وإلاّ فإنَّ القرآن كلّه مأمور بإبلاغه.... والسور المفتتحة بالأمر بالقول خمس سور: (قل أوحي)[الجن/١]، وسورة الكافرون، وسورة الإخلاص، والمعوذتان، فالثلاث الأول لقول يبلغه، والمعوذتان، لقول يقوله لتعويذ نفسه)(٥٥). وقال أيضاً: (ولذلك الأمر في هذه السورة فائدة أخرى، وهي أنها نزلت على سبب قول المشركين: انسب لنا ربّك، فكانت جواباً عن سؤالهم، فلذلك قيل له: (قُلْ)، كما قال تعالى: ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء : ٨٥]، فكان للأمر بفعل (قُلْ) فائدتان)(٥٦).

تقول إحدى الباحثات: (إنّ الموضع الذي تحتله (قل) في النصّ القرآني يضفي عليها دلالات جديدة فضلاً عن دلالتها المركزية التي هي تأكيد كون الكلام من الله سبحانه وتعالى، والتركيز على حضور المأمور وقربه؛ لأنّه لا يؤمر الغائب، فضلاً عن تأكيد المقول بعد فعل القول، لذا فإنّه من خلال إحصاء أولي لمواقع هذا الفعل نجده يعكس بحركته وموقعه استراتيجية نصيّة مقصودة للتأثير في المخاطب الممتد عبر الزمان والمكان)(٥٧).

إذن فتصدر هذا الفعل (قُلْ) في هذه السورة جاء ردّاً على تقولات وأصوات خارج النصّ، في حين تكون الردود داخل النصّ، فتحيل إلى ذلك الخارج، ففي قوله تعالى مخاطباً الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۞اللَّهُ الصَّمَدُ ۞ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۞وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ [الإخلاص :١- ٤]، نلحظ فيه ردّاً على اليهود أو المشركين عندما طلبوا من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وصفاً لربه، (فتصدر الجواب عن سؤالهم بفعل الأمر (قُلْ) الذي فرض استحضار دلالته المركزية في حقيقة الوحي وأحقية محمد (صلى الله عليه وسلم) بالرسالة، وليحمل معه قوة الدلالة، لكونه صادراً من الله سبحانه)(٥٨)، (فقال آمراً نبيه (صلى الله عليه وسلم)، لتكون أول كلمة فيها دالة على رسالته رداً على من كذّبه في خاصة نفسه)(٥٩). فتكون (قُلْ) بدلالتها رداً على ما في نفوس هؤلاء المنكرين للدعوة، والذين يسألون الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) شكّاً به لا لعلم يطلبونه(٦٠)، ويكون في (إطلاق الأمر بعدم التقييد بمقول له يفهم عموم الرسالة، وأنّ المراد كلّ من يمكن القول له سواء أكان سائلاً عن ذلك بالفعل، أو

بالقوة، حثّاً على استحضار –ما لربّ هذا الدين– الذي حاطه هذه الحياطة، ورباه هذه التربية من العظمة، والجلال، والكبرياء، والكمال، ففي الإطلاق المشير إلى التعميم ردّ على من أقرّ بإرساله (صلى الله عليه وسلم) إلى العرب خاصة، ويدلّ على أنّ مقول القول لا ضرر فيه على أحد، فإنّ ظواهره مفهومة لكل أحد)(٦١).

وذكر لنا السيد محمد الصدر دلالة أخرى لوجود فعل الأمر في هذه السورة إذ يقول: (المراد من السورة ليس هو الإخبار بأنّ (الله أحدٌ)، وإنّما المراد الأمر بالإقرار بذلك، لكي يتّبع الفرد الهدى، ويشهد بالتوحيد، وهو –بالطبع– يدلّ ضمناً على صدق ما قاله، وإلاّ كان الأمر به أمراً بالباطل، فهو أمر وإخبار في نفس الوقت)(٦٢). ومعنى ذلك أنّ الفعل حمل دلالتين في آن واحد، دلالة الأمر بفعل القول بأنّ الله واحدٌ، ودلالة الإخبار بأنّ اللهَ أحدٌ، فأيّة دلالة عظيمة هذه التي نراها!!

فإنْ قيل: إنّ الأمر المتمثل بـ(قُلْ) في هذه الآية إرشادي لا تشريعي، ذلك (أنّ الإيمان بالعقائد لا معنى للتشريع فيه، وإنّما هي واجبة بحكم العقل، والأوامر الواردة إنّما هي إرشاد إلى حكم العقل، والله تعالى ينبّه هنا على حكم العقل، فلا يجب علينا طاعة هذا الأمر، لأنّه ليس تشريعياً)(٦٣). فحمل الأمر على الاستحباب أولى من حمله على الوجوب، ذلك أنّ (صيغة الأمر تفيد الوجوب إن تجردت عن دليل صارف، وإلاّ فهي بحسبه، كالندب، والدليل الصارف قد يكون نصاً صريحاً، وقد يكون خفياً، وقد يكون قرينة من دليل خارجي، والأمر بعد الحظر يعود إلى ما كان عليه قبله)(٦٤). ولكثرة المعاني التي تدل عليها صيغة الأمر، اختلف العلماء في المعنى الحقيقي لها اختلافاً كبيراً.

فذهب جماعة منهم: إلى أنّ صيغة الأمر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو الطلب، حذراً من الاشتراك والمجاز(٦٥). وذهب جماعة آخرون: إلى أنّها مشترك لفظي بين جميع المعاني التي استعملت فيها، فيتوقف فهم المراد منها على القرائن(٦٦). وقيل: إنّها مشتركة بين الوجوب والندب، وقيل: إنّها مشتركة بين الأمرين وبين الإباحة اشتراكاً لفظيّاً، وقيل: اشتراكاً معنويّاً. وقيل : مشتركة بين الوجوب، والندب، والإباحة، والتهديد، وقيل: أمر الله للوجوب، وأمر نبيّه المبتدأ منه للندب، بخلاف الموافق لأمر الله، أو المبين له، فهو واجب أيضاً. وقيل: مشتركة بين الخمسة الأول: الوجوب، والندب، والإباحة، والتهديد، والإرشاد(٦٧).

وقيل: إنّها حقيقة في الوجوب، لأنّ العلماء كانوا يستدلون بها مجردة عن القرائن على الوجوب، وذلك لأننا إذا سمعنا أنّ أحداً قال لغيره: افعل كذا، وتجرّد ذلك عن جميع القرائن، فإنّه يسبق إلى الأفهام منه طلب الفعل واقتضاؤه. وإذا كان الطلب هو السابق إلى الفهم عند عدم القرائن، دلّ ذلك على كون صيغة (افعل) ظاهرة فيه.

أما إذا كانت هناك قرينة دلّت على أنّ صيغة (افعل) تفيد الإباحة مثلاً، فهي للإباحة، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُواْ وَاشْرَبُواْ﴾ [البقرة:٦٠]، أو أنّها للدعاء، فهي للدعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾ [إبراهيم : ٤١]، وهكذا بقية المعاني التي ذكرناها(٦٨).

وفي ضوء ما ذُكر من معاني، اختار بعضهم معنى الإرشاد لهذا الأمر لا معنى التشريع.

قلت: إنّ هذا الكلام مجانب للصواب من وجهين:

الأول: صحيح أنّ الأوامر الإرشادية إنّما هي لخصوص وجود الله تعالى، فهو سبحانه يُدرك بالعقل، فإذا ورد عن الله تعالى بمضمون: اعترف بوجودي، فإنّما هو إرشاد إلى حكم العقل. ولكن سائر أصول الدين ليست كذلك، حتى التوحيد نفسه، فقد شهد الله تعالى نفسه بتوحيده بقوله: ﴿شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران : ١٨].

فالذي ثبت بالعقل وجوده، هو يخبرنا عن توحيده، فُعدّ ذلك من أدلة التوحيد، فلا يكون الأمر إرشادياً، بل تشريعياً(٦٩).

الثاني: لو سلّمنا أنّ الأمر بالتوحيد أيضاً إرشادي، كالاعتراف بوجوده سبحانه وتعالى، عندئذ يكون أصل الدخول في الإسلام عقلياً إرشادياً، إلاّ أنّ غرض السورة لا يكون الدخول إلى الإسلام، وإنما هو لأجل أغراض أخرى، كالصلاة، والتبرك، ونحوها. فيكون: (قُلْ) تشريعياً، إذ يقرؤها الفرد بألفاظها من أجل الاستفادة منها، فدلّ الحال على كون الأمر تشريعياً لا إرشادياً(٧٠).

بعد الإنتهاء من بيان دلالة فعل الأمر، تناول المفسرون والعلماء سؤالاً مهمّاً مفاده: من هو المخاطب بـ(قُلْ) في هذه السورة؟. وقد أجابوا عنه تفصيلاً. ذلك أنّهم أجمعوا على أنّ المخاطب هو النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بصفته المخاطب المباشر(٧١). وعليه يكون تأويل الكلام: (قُلْ يا محمد لهؤلاء السائليك عن نسب ربّك وصفته، ومَن خلقه؟ الربّ الذي سألتموني عنه، هو الله الذي له عبادة كلّ شيء، لا تنبغي العبادة إلاّ له، ولا تصلح لشيء سواه)(٧٢).

وقد عقّب ابن خالويه على تصدير سورة الإخلاص بلفظ (قُلْ) فقال: (فإنْ سأل سائل فقال: إذا قال القائل: قل لا إله إلاّ الله، وجب أن تقول: لا إله إلاّ الله ولا تزد (قُلْ)، فما وجه ثبات الأمر في (قُلْ) في جميع القرآن؟ فالجواب في ذلك: أنّ التقدير: قُلْ يا محمد: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص :١]. قل يا محمد: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ [الناس : ١]. فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) كما لقّنه جبريل عن الله عزّ وجلّ(٧٣).

(ويفهم من قول ابن خالويه أن كلّ (قُلْ) وارداً في الكتاب الكريم مسبوقٌ بـ(قُلْ) محذوفاً)(٧٤). وفضلاً عن هذا قدّر المعربون فعل الأمر من القول في مواضع منها قوله

تعالى:﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف : ٢٩].

قال الزمخشري: (وأقيموا وجوهكم: وقُلْ أقيموا وجوهكم، أي: اقصدوا عبادته مستقيمين إليها غير عادلين إلى غيرها)(٧٥). وقرينة حذفه لفظية، وهي أنّه مسبوق بـ(قُلْ)(٧٦).

واللافت للنظر في هذا المقام أنّ السيد محمد الصدر خرج عن اجماع المفسرين بأنّ المخاطب بـ(قُلْ) في هذه السورة هو النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فهو لم يُقيّد نفسه بهذه الدلالة المجمع عليها، بل تعداها إلى دلالات أخر، ذلك أنّه وجد أنّ المخاطب بـ(قُلْ) في هذه الآية يتسع لها، ففضلاً عن ذكره أنّ المخاطب هنا هو النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)(٧٧)، ذكر لنا معاني أخرى محتملة في هذا السياق وعلى النحو الآتي(٧٨):

أولاً: أنّ المخاطب هو كل المسلمين، ولا خصوصية للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

ثانياً: أنّ المخاطب هم كلّ البشر، فإنّ دين الله إنّما هو لإصلاح البشر جميعاً. وأنّ القرآن أنزل لهدايتهم حتى لو كانوا كفاراً.

ثالثاً: أنّ المخاطب كلّ الخلق، أي كلّ أجزاء الكون من بشر، وملائكة، وجن، وأيّ خلق آخر، فإن التوحيد غير مختص بطائفة، لأنّه متعلّق بالخالق الأزلي الحقيقي، وهذه الصفة ينبغي فرضها وتوزيعها وسيطرتها على كلّ الخلق، وكلّ من عصى فقد ضلّ سواء السبيل.

وأعتقد أنّ الأمر ليس كذلك، ذلك أنّ المعاني التي ذُكِرتْ هنا لا يمكن أن تكون مقبولة في تأويل المخاطب بـ(قُلْ) في هذه السورة وذلك للأسباب الآتية:

الأول: أنّها تتنافى وسبب نزول السورة المباركة، وكما ذكرت فقد أجمع المفسرون على أنّ المخاطب بـ(قُلْ) هو الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم)، لكي يرد على المشركين أو اليهود الذين سألوه أن ينسب لهم ربّ السموات والأرض. فجاء الجواب عليهم بلفظة (قُلْ)، وقدّره المفسرون بـ(قل يا محمد).

الثاني: أنّ جميع السياقات القرآنية التي وردت فيها لفظة (قُلْ)، أريد بها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لا غيره، وقد أجمع المفسرون على ذلك.

الثالث: لو كان المراد بالمخاطب هنا هو كلّ المسلمين، أو كلّ البشر، أو كل الخلق، لجاء الخطاب بصيغة الجمع: (قولوا)، للتعبير عن كلّ هؤلاء، وهو أمر لم نجده في السياق القرآني.

ويبدو أن السيد محمد الصدر كان يقصد من المعاني السابقة، أنّ المخلوقات جميعاً مأمورة –تعبداً– بما أمر الله تعالى به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) خاصة، والأنبياء (عليهم السلام) عامةً، سواء أكان ذلك في هذه السورة، أم في غيرها، لأنّهم الوسيلة العظيمة لفهم العقائد

والشرائع الإلهية، والواسطة الوحيدة بين الله تعالى والخلق. فالقول توجه إلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ومنه إلى جمهور الخلق.

ومع كل ما تقدم فحمل دلالة المخاطب بـ(قُلْ) على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) تكون أولى من حملها على الدلالات الأخرى، لأنّه يتلاءم وسياق السورة والله أعلم.

بقي أخيراً في هذا المقام أن أذكر أنّ المفسرين والعلماء أجمعوا على أنّه لا بدّ في (سورة الكافرون) من (قُلْ)، وأجمعوا على أنّه لا يجوز لفظ (قُلْ) في سورة اللهب، وأما في هذه السورة فقد اختلفوا، فالقراءة المشهورة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص :١]. وقرأ أُبي وابن مسعود بغير (قُلْ) هكذا: (هو اللهُ أحدٌ)(٧٩). وروي أنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قرأ بدون (قل هو) هكذا: (اللهُ أحدٌ، اللهُ الصمدُ)(٨٠). وروي كذلك أنّه (صلى الله عليه وآله وسلم) قرأ الآية هكذا: (الله الواحد الصمدُ)(٨١). وروي كذلك أنّ عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قرأ الآية هكذا: (قل هو اللهُ أحدٌ الواحدُ الصمدُ)(٨٢).

ووجدنا المفسرين والعلماء بين مؤيد لهذه الروايات المضطربة، ورافض لها أشد الرفض، وكلّ واحد منهما يورد حججاً وبراهين يثبت فيها صحة ما ذهب إليه، يقول الرازي: (فمن أثبت (قُلْ) قال: السبب فيه بيان أن النظم ليس في مقدوره، بل يحكي كلّ ما يقال له، ومن حذفه قال: لئلا يتوهم أنّ ذلك ما كان معلوماً للنبي –عليه الصلاة والسلام–)(٨٣).

ويقول محمد الطاهر بن عاشور: (وعندي إنْ صحّ ما روي من القراءة، أنّ النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يقصد بها التلاوة، وإنّما قصد الامتثال لما أُمر بأن يقوله، وهذا كما يُكثر أو يقول: –سبحان ربي العظيم وبحمده اللهم اغفر لي– يتأوّل قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً﴾ [النصر : ٣]...)(٨٤).

وكأنّ الرازي وغيره يعللون لشخص يتلاعب بكلام عابر، كلام بشر، يحذف ويزيد بحسب هواه. ويبرر له ذلك الفعل، ونسي الرازي وغيره ممن يؤمن بهذه الراويات، أنّ الشخص يتلاعب بكلام البارئ عزّ وجلّ، الكلام المقدس الذي لا يجوز الزيادة والنقصان فيه، لأنّ الله حفظه من كلّ تلاعب قد يحصل –معاذ الله– بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر : ٩].

لذلك وجدنا القرطبي يصرخ في وجه هذه الروايات ويرفضها رفضاً قاطعاً، ويسلّط لساناً حادّاً على كلّ من يقول بها، يقول القرطبي: (وقد اسقط من هذه السورة من أبعده الله وأخزاه، وجعل النار مقامه ومثواه، وقرأ: (الله الواحد الصمد) في الصلاة، والناس يستمعون، فأسقط: (قل هو)، وزعم أنّه ليس من القرآن، وغيّر لفظ (أحد)، وادعى أنّ هذا هو الصواب، والذي عليه الناس هو الباطل والمحال، فأبطل معنى الآية، لأنّ أهل التفسير قالوا: نزلت الآية جواباً لأهل

الشرك لمّا قالوا للرسول (صلى الله عليه وسلم): صف لنا ربّك، أمِنْ ذهب هو، أم مِنْ نحاس، أم مِنْ صفر؟، فقال الله عزّ وجلّ ردّاً عليهم: (قل هو الله أحد). ففي (هو) دلالة على موضع الرد، مكان الجواب، فإذا سقط بطل معنى الآية، وصحّ الافتراء على الله عزّ وجلّ، والتكذيب لرسوله (صلى الله عليه وسلم)...) (٨٥).

وهي جرأة وشجاعة من لدن القرطبي في الرد على الروايات السابقة لم أجدها عند جميع المفسرين الذين ذكروا هذه الروايات وسكتوا عنها، أو عللوا لها على جهة القبول والرضا. ففضلاً عمّا ذكره القرطبي من أدلة قوية على دحض هذه الروايات، نجد أن الكثير من الأحاديث النبوية الواردة في فضل هذه السورة قد جاءت موافقة لقراءة النص القرآني الأصلي المتواتر، بإثبات (قل هو الله أحد) دون حذف، أو تغيير (أحد) بـ(الواحد). ولا يشك أحد بصحة هذه الأحاديث، لأنها وردت في أمّات كتب الحديث الصحيحة(٨٦).

انطلاقاً من هذا الفهم أقول: إنّ هذه الروايات لا يمكن أن تكون مقبولة، لأنّها لا ترتكز على دليل قوي، كما أنّها تخالف الكتاب والسنّة وهذا ما أكده السيد محمد الصدر في أثناء إجابته عن السؤال الآتي: هل يجوز حذف (قل)، بمعنى جعل قراءة السورة ابتداء، امتثالاً لهذا الأمر؟. فقال: (هذا على مقتضى القاعدة جائز، لكنها تخرج عن كونها قرآناً، لأنّ (قُلْ) جزؤها القرآني، والقرآن إنّما هو بلسان الله لا بلسان العبد)(٨٧).

٢- (هو الله)

دار نقاش بين المفسرين حول الضمير (هو) في هذه السورة، وكان مدار النقاش يتركز على سؤال مهم مفاده: لماذا اختار الله سبحانه الضمير (هو)، ولم يقل: (قل الله أحد)؟. وكان جوابهم عن هذا السؤال يتركز على محور مهم مفاده أنّه يمكن تفسير هذا الضمير بحسب معناه أولاً، وبحسب إعرابه ثانياً وعلى النحو الآتي:

الأول: معنى الضمير: فقد ذكر المفسرون أنّه يحتمل الأمور الآتية:

أولاً- هو ضمير الشأن والقصة، يفيد الاهتمام بمضمون الجملة التالية، أي أن الحال والشأن: هو الله أحد(٨٨)، وقد جيء به (لإفادة الاهتمام بالجملة التي بعده، وإذا سمعه الذين سألوا تطلعوا إلى ما بعده)(٨٩)، يقول أبو السعود: (الضمير للشأن، ومدار وضعه وموضعه مع عدم سبق ذكره، الإيذان بأنّه من الشهرة والنباهة بحيث يستحضره كلّ أحد، وإليه يشير كلّ مشير، وإليه يعود كلّ ضمير، كما ينبئ عنه اسمه الذي أصله القصد، أطلق على المفعول مبالغة، محلّه الرفع على الابتداء، خبره الجملة بعده، ولا حاجة إلى الربط، لأنّها عين الشأن الذي عبّر عنه بالضمير، والسرّ في تصدير الجملة به، التنبيه من أول الأمر على فخامة مضمونها، وجلالة حيزها، مع ما فيه من زيادة تحقيق وتقرير، فإنّ الضمير

لا يُفهم من أول الأمر إلا شأن مبهم له خطر جليل، فيبقى الذهن مترقباً لما أمامه مما يفسره ويزيل إبهامه فيتمكن عند وروده له فضل تمكن)(٩٠).

ثانياً– قال الزمخشري: ((هو): ضمير الشأن، و(اللهُ أحدٌ) هو الشأن، كقولك: هو زيدٌ منطلقٌ، كأنّه قيل: الشأن هذا، وهو أنّ الله واحد لا ثاني له. فإنْ قلت: ما محل هو؟ قلت: الرفع على الابتداء والخبر جملة، فإنْ قلت: فالجملة الواقعة خبراً لابدّ فيها من راجع إلى المبتدأ، فأين الراجع؟ قلت: حكم هذه الجملة حكم المفرد في قولك: زيدٌ غلامك، في أنّه هو المبتدأ في المعنى، وذلك أنّ قوله: (اللهُ أحدٌ) هو الشأن الذي هو عبارة عنه، وليس كذلك (زيدٌ أبوه منطلقٌ)، فإنّ زيداً والجملة يدلان على معنيين مختلفين، فلا بدّ مما يصل بينهما)(٩١).

إذن فـ(هو) في هذه السورة ضمير الشأن مبتدأ، والجملة بعده خبر، ولا تحتاج إلى رابط، لأنّها نفس المبتدأ، فإنّها عين الشأن الذي عبّر عنه بالضمير، ورفعه من غير عائد يعود عليه، لشهرته ونباهته، ودلالته العظيمة التي أدّاها في هذه السورة.

ثالثاً– يجوز أن يكون (هو) عائداً على الرب في سؤال المشركين حين قالوا: انسب لنا ربّك، أي (قل هو الله)، أي: ربّي الله، ويكون مبتدأ أو خبراً، و(أحد) خبر ثانٍ(٩٢). وذهب السيد محمد الصدر إلى أنّ (هو) ضميرٌ عائد على ذات الله سبحانه وتعالى، أي: ذات الله هو أحد(٩٣).

رابعاً– عدّ الرازي الضمير (هو) في هذه السورة اسماً من أسماء الله تعالى، وعليه يكون قوله: (اللهُ) مرتفعاً بأنّه خبر مبتدأ، ويجوز في قوله (أحدٌ) ما يجوز في قولك: زيدٌ أخوك(٩٤). وعليه يكون قوله: (قل هو الله أحد) فيه ثلاثة أسماء لله تعالى للتنبيه على ثلاث مقامات(٩٥):

المقام الأول: مقام السابقين المقربين إلى حقائق الأشياء من حيث هي هِيَ، فلا جرم ما رأوا موجوداً سوى الله، لأنّه هو الذي لأجله يجب وجوده، فما سوى الله عندهم معدوم، فقوله: (هو) إشارة مطلقة، ولما كان المشار إليه معيناً، انصرف ذلك المطلق إلى ذلك المعين، فكان قوله (هو) إشارة من هؤلاء المقربين إلى الله، فلم يفتقروا في تلك الإشارة إلى مميز، فكانت لفظة (هو) كافية في حصول العرفان التام لهؤلاء.

المقام الثاني: مقام أصحاب اليمين المقتصدين، فهم شاهدوا الحقّ موجوداً، وشاهدوا الممكنات موجودة، فحصلت كثرة في الموجودات، فلم تكن لفظة (هو) تامة الإفادة في حقهم، فافتقروا معها إلى مميز، فقيل لأجلهم (هو الله).

والمقام الثالث: مقام أصحاب الشمال، وهم الذين يجوزون تعدد الإله، فقُرن لفظ (أحد) بقوله: (هو الله) إبطالاً لمقالتهم. فاسمه تعالى العلَم ابتدئ قبل إجراء الاخبار عليه، ليكون ذلك طريق استحضار صفاته كلّها عند التخاطب بين المسلمين، وعند المحاجّة بينهم وبين المشركين، فإنّ هذا الاسم معروف عند جميع العرب، فمسماه لا نزاع في وجوده، ولكنهم كانوا يصفونه بصفات تنزّه عنها.

خامساً: ذهب الزجاج إلى أنّ (هو) كناية عن ذكر الله تعالى، والمعنى: إن سألتهم تبيين نسبته: هو الله أحد(٩٦).

الثاني: إعرابه: وقد ذكر العلماء أنّه يحتمل وجهين:

الأول: أن يكون (هو) مبتدأ، سواء فهمنا منه ضمير الشأن، أم كونه عائداً على الرب، وأما خبره فله أوجه عدّة(٩٧):

الوجه الأول: أنّ هذا الضمير مبتدأ، ولفظ الجلالة مبتدأ ثانٍ، و(أحد) خبر المبتدأ الثاني. والجملة خبر المبتدأ الأول، مثل قولنا: زيدٌ أبوه عالمٌ، غاية الفرق أنّ الابتداء هناك بالظاهر وهنا بالضمير.

الوجه الثاني: أن يكون الضمير (هو)، مبتدأ، ولفظ الجلالة خبره، و(أحدٌ) بدل، أو عطف بيان، أو معطوف بحذف حرف العطف. فتكون الذات المعبّر عنها بـ(هو)، مبتدأ، واسمها وهو لفظ الجلالة الخبر.

الوجه الثالث: أن يكون (هو) مبتدأ، ولفظ الجلالة خبر أول، و(أحدٌ) خبر ثانٍ للمبتدأ الأول. كقولنا: زيدٌ عالمٌ حاذقٌ، أو: زيدٌ عالمٌ في الدار.

الوجه الرابع: أن يكون قوله: (هو الله) مبتدأ وخبر. ويكون (أحد) خبراً لمبتدأ محذوف دلّ عليه ما سبق، يعني: هو أحد.

الوجه الخامس: أن يكون (الله) بدلاً، و(أحدٌ) خبر (هو).

الثاني: أن يكون (هو) ضميراً لا محل له من الإعراب، كالذي يقع بين المبتدأ والخبر، كقولنا: زيدٌ هو عالمٌ، ولا يفيد إلا التأكيد(٩٨).

وفي هذا المقام نلحظ أنّ العلماء والمفسرين بحثوا عن علّة وجود الضمير (هو) في هذا المحل في الآية الكريمة، وقد ذكر لنا السيد محمد الصدر أربع علل هي(٩٩):

الأولى: أن يكون معناه ضمير شأن وإعرابه ضمير فصل. فهو للتأكيد، لأجل الترسيخ الإيماني.

الثانية: أن يكون معناه ضمير الشأن، وإعرابه: مبتدأ، وخبره الجملة التي بعده، فعندئذ لا يفيد التأكيد، بل مجرد الإخبار بأن الشأن والحال: أنّ الله أحد، ويكون الاستغناء عنه أولى، ومن هنا فسر هذا الوجه.

الثالثة: أن يكون معناه كونه دالاً على الذات، وإعرابه كونه ضمير فصل، فهو غير محتمل، لوجود التنافي بين هذين الاحتمالين، يزاد على ذلك أنّ الدال على الذات متكرر في الآية، وهو الضمير ولفظ الجلالة.

الرابعة: أن يكون معناه دالاً على الذات، وإعرابه أنّه مبتدأ وهو المتعين، على معنى أنّ الذات تتصف بهاتين الصفتين أو الاسمين.

ومعنى ذلك الكلام أن يكون اسم الجلالة دالاً على الذات، ويكون الضمير دالاً على الذات أيضاً، فأصبح الدالّ على الذات مكرراً، فكيف يستقيم ذلك؟

وقد أجاب السيد محمد الصدر عن هذا التساؤل على النحو الآتي(١٠٠):

أولاً: أنّ لفظ الجلالة من الأسماء الحسنى، فإن توخينا مطلق الدلالة على الذات، كانت كلّ الأسماء الحسنى دالّة عليها كقوله تعالى:﴿الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر : ٢٣]. وإن توخينا الأخص من ذلك، كالعلمية لذاته سبحانه كما في لفظ الجلالة، فهذا لا يخرجه عن كونه من الأسماء الحسنى. ولذا لم يقل الفلاسفة إنّه عين ذاته، كما قالوا في العالم والرحمن إنّه عين ذاته، بل قالوا إنّه علم خارج عن الذات، فكونه عَلَماً لا يخرجه عن كونه أحد الأسماء الحسنى بل هو أهمّ الاسماء الحسنى.

ثانياً: أنّ دلالة (هو) على الذات أعمق من دلالة لفظ الجلالة عليه، لبساطة الضمير وإحاطته، فيكون من هذه الناحية شبيهاً ببساطة الذات وإحاطتها، بخلاف لفظ الجلالة، فإنّه لا يخلو من تعقيد بالتشديد وتكرار اللامات، بل يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر بأن نقول: إنّ لفظ الجلالة (الله) هو تعريف للضمير، بإدخال الألف واللام على الهاء مع أنّه غني عن التعريف ولا يتعرف بمخلوقاته، بل بذاته، وهنا يكون وجود الضمير بدون التعريف أولى.

٣- (اللهُ أحدٌ):

يُقال: رجلٌ أَحَدٌ وَوَحَدٌ وَوَحِدٌ وَوَحْدٌ وَوَحيدٌ ومُتوحِّدٌ: أي منفرد، والأنثى: وَحِدَةٌ، ورجلٌ وحيدٌ: لا أحد معه يؤنسه، وتقول: بقيت وحيداً فريداً حَريداً، بمعنى واحدٍ، ولا يُقال: بقيت أوحَدَ، وأنت تريد فرداً، وقولهم: كان رجلاً متوحداً، أي منفرداً لا يخالط الناس ولا يجالسهم(١٠١). قال ابن خالويه: (والأصل في (أحد) وَحَدٌ، أي واحِدٌ، فانقلبت الواو ألفاً. وليس في كلام العرب واو قلبت همزة وهي مفتوحة إلا حرفان: أحدٌ، وقولهم: امرأةٌ أَناةٌ، أي رَزَانٌ، لأنّ الواو إنّما تستثقل عليها

الكسرة والضمة، فأما الفتحة فلا تُستثقل، وهذان الحرفان شاذان، وزاد ابن دريد حرفاً ثالثاً: إنّ المال إذا زُكّي ذهبتْ أبلَتُه أيْ وَبَلَتُه. وزاد محمد بن القاسم رابعاً: واحد آلاءِ الله ألَى، والأصل: وَلَى مِنْ أولاه اللهُ معروفاً. فإنْ جمعت بين واوين قلبتها همزة وإن كانت مفتوحة، مثلُ قولك في فَوْعَل من وَعَدَ أَوْعَدَ، وكان الأصلُ: وَوْعَد، فقلبوا الأولى همزة، كراهية لاجتماع واوين)(١٠٢). وذكر بعضهم أنّه قلبت الواو همزة تخفيفاً، وأكثر ما يفعلون هذا بالواو المضمومة والمكسورة كقولهم: وجوه وأجوه، وسادة وأسادة(١٠٣). قال أبو حيان: (وإبدال الهمزة مفتوحة من الواو قليل. من ذلك امرأة أناة، يريدون: وناة، لأنّه من الوني وهو الفتور، كما أنّ أحداً من الوحدة)(١٠٤). (وقيل: أصل (أحد) واحد، فأبدلوا من الواو همزة، فاجتمع همزتان، فحذفت واحدة تخفيفاً، فهو واحد في الأصل، وقد قيل إنّ أحداً بمعنى أوّل لا إبدال فيه ولا تغيير)(١٠٥).

وقد فرّق غير واحد من العلماء والمفسرين بين الأحد والواحد من حيث المعنى، قال ثعلب: (بين واحد وأحد فرق، الواحد يدخله العدد والجمعُ والاثنان، والأحد لا يدخله، يقال: الله أحد، ولا يقال: زيدٌ أحد، لأن الله خصوصية له الأحد، وزيدٌ تكون منه حالات)(١٠٦). وقال أبو هلال العسكري: (الفرق بين واحد وأحد: أنّ معنى الواحد أنّه لا ثاني له، فلذلك لا يُقال في التثنية واحدان، كما يقال: رجل ورجلان، ولكن قالوا: اثنان حين أرادوا أنّ كلَ واحد منهما ثانٍ للآخر، وأصل (أحد) أوحد، مثل: أكبر، وإحدى، مثل: كبرى، فلما وقعا اسمين وكانا كثيري الاستعمال، هربوا في إحدى إلى الكبرى ليخف، وحذفوا الواو، ليفرّق بين الاسم والصلة، وذلك أنّ أوحد: اسم، وأكبر: صفة، والواحد فاعل من وَحَدَ يَحِدُ وهو واحدٌ، مثل: وَعَدَ يَعِدُ وهو واعِدٌ. والواحد هو الذي لا ينقسم في وهم ولا وجود، وأصله الانفراد في الذات على ما ذكرنا، وقال صاحب العين: الواحد: أول العدد، وحدُّ الاثنين ما يبين أحدهما عن صاحبه بذكر أو عقد فيكون ثانياً له بعطفه عليه، ويكون الأحد أولاً له، ولا يقال إنّ الله ثاني اثنين، ولا ثالث ثلاثة، لأنّ ذلك يوجب المشاركة في أمر تفرّد به، فقوله تعالى: ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾[التوبة:٤٠]، معناه أنّه ثاني اثنين في التناصر، وقال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ﴾ [المائدة : ٧٣]. لأنّهم أوجبوا مشاركته فيما ينفرد به من القدم والإلهية، فأما قوله تعالى: ﴿إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[المجادلة/٧]، فمعناه أنّه يشاهدهم كما تقول للغلام اذهب حيث شئت فأنا معك، تريد أن خبره لا يخفى عليك)(١٠٧).

وقال ابن الأثير: (في أسماء الله: الواحد، وهو الفرد الذي لم يزل وحده، ولم يكن معه آخر. قال الأزهري: الفرق بين الواحد والأحد، أنّ الأحد بُني لنفي ما يُذكَر معه من العدد تقول: ما جاءني أحدٌ، والواحد اسم بُني لمفتتح العدد تقول: جاءني واحد من الناس، ولا تقول: جاءني أحدٌ. فالواحد منفرد بالذات في عدم المثل والنظير، والأحد منفرد بالمعنى، وقيل الواحد الذي لا يتجزأ، ولا يثنى، ولا يقبل الانقسام، ولا نظير له ولا مِثْل، ولا يجمع هذين الوضعين إلا الله تعالى)(١٠٨).

وهذا المعنى يؤكده الزبيدي بقوله: (الفرق بين الواحد والأحد، أنّ الأحد شيء بُني لنفي ما يُذكر معه من العدد، والواحد اسم لمفتتح العدد، وأحدٌ يصلح في الكلام في موضع الجحود، وواحدٌ في موضع الإثبات، يقال: ما أتاني منهم أحدٌ، فمعناه: لا واحدٌ أتاني ولا اثنان، وإذا قلت: جاءني منهم واحدٌ، فمعناه أنّه لم يأتني منهم اثنان، فهذا حدّ الأحد ما لم يُضف، فإذا أضيف قَرُبَ من معنى الواحد، وذلك أنّك تقول: قال أحد الثلاثة كذا وكذا، وأنت تريد واحداً من الثلاثة، والواحد بُني على انقطاع النظير، وعوز المِثْل، والوحيد بُني على الوحدة والانفراد عن الأصحاب من طريق بينونته عنهم)^(١٠٩).

وقال الرازي: (ثم ذكروا في الفرق بين الواحد والأحد وجوهاً: أحدها: أنّ الواحد يدخل في الأحد، والأحد لا يدخل فيه.

وثانيها: أنّك إذا قلت: فلان لا يقاومه واحد، جاز أن يقال: لكنه يقاومه اثنان بخلاف الأحد، فإنّك لو قلت: فلان لا يقاومه أحد، لا يجوز أن يُقال: لكنه يقاومه اثنان.

وثالثها: أنّ الواحد يستعمل في الإثبات، والأحد في النفي. تقول في الإثبات: رأيت رجلاً واحداً، وتقول في النفي: ما رأيت أحداً، فيفيد العموم)(١١٠). وقريب منه قول السيد الطباطبائي: (وأحدٌ وصف مأخوذ من الوحدة كالواحد، غير أنّ الأحد إنّما يُطلق على ما لا يقبل الكثرة لا خارجاً ولا ذهناً، ولذلك لا يقبل العد، ولا يدخل في العدد، بخلاف الواحد، فإنّ كلّ واحد له ثانياً وثالثاً إمّا خارجاً وإمّا ذهناً بتوهم، أو بفرض العقل، فيصير بانضمامه كثيراً، وأما الأحد فكل ما فرض له ثانياً كان هو هو لم يزد عليه شيء)(١١١).

والملاحظ في هذا المقام أنّ السيد نور الدين الجزائري ذهب أبعد من هذه الفروق المذكورة، وراح يفرّق بين الواحد والأحد والمتوحد إذ يقول: (قال بعض المحققين: الواحد: الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر. والأحد: الفرد الذي لا يتجزأ، ولا يقبل الإنقسام. فالواحد هو المتفرد بالذات في عدم المثل، والأحد: المتفرد بالمعنى. وقيل المراد بالواحد: نفي التركيب والأجزاء الخارجية والذهنية عنه تعالى، وبالأحد: نفي الشريك عنه في ذاته وصفاته وقيل الواحدية: لنفي المشاركة في الصفات، والأحدية: لتفرد الذات. ولمّا لم ينفك عن شأنه تعالى أحدهما عن الآخر، قيل: الواحد والأحد في حكم اسم واحد.....، وأمّا المتوحّد: فهو البليغ في الوحدانية، كالمتكبّر: البليغ في الكبرياء. وفي القاموس: الله الأحد، والمتوحد: ذو الوحدانية، وقيل: المتوحّد: المستنكف عن النظير، كما قيل: المتكبر: هو الذي تكبر عن كلّ ما يوجب حاجة، أو نقصاناً)(١١٢).

ويضيف السيد نور الدين الجزائري قائلاً: (وقد يفرّق بينهما في الاستعمال من وجوه:

أحدها: أنّ الواحد يستعمل وصفاً مطلقاً، والأحد يختص بوصف الله تعالى نحو: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص : ١].

الثاني: أنّ الواحد أعمّ مورداً، لأنّه يطلق على من يعقل وغيره، والأحد لا يطلق إلا على من يعقل.

الثالث: أنّ الواحد يجوز أن يجعل له ثان، لأنّه لا يستوعب جنسه بخلاف الأحد، ألا ترى أنّك لو قلت: فلان لا يقاومه واحد، جاز أن يقاومه اثنان.

الرابع: أنّ الواحد يدخل في الحساب، والضرب، والعدد والقسمة، والأحد يمتنع دخوله في ذلك.

الخامس: أنّ الواحد يؤنث بالتاء، والأحد يستوي فيه المذكر والمؤنث، قال تعالى: ﴿كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء﴾ [الأحزاب : ٣٣]. ولا يجوز كواحد من النساء، بل: كواحدة.

السادس: أنّ الواحد لا يصلح للإقرار والجمع، بخلاف الأحد ، فإنّه يصلح لهما، ولهذا وصف بالجمع قوله تعالى: ﴿مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة : ٤٧].

السابع: أنّ الواحد لا جمع له من لفظه، وهو: أحدون، وآحاد)(١١٣).

من كلّ ما تقدّم في الفرق بين الواحد والأحد تتضح لنا عظمة التعبير القرآني في استعمال الألفاظ، فالله سبحانه آثر استعمال (الأحد) دون (الواحد)، للدلالات المعجزة المذكورة آنفاً، وهي دلالات مرتكزة على المعنى اللغوي لكلّ منهما، ولم يغفل عنها التعبير القرآني في أثناء الحديث عن وحدانية الله تعالى، ذلك أنّه (لا يوصف شيء بالأحدية غير الله تعالى، لا يقال: رجل أحد، ولا: درهم أحد، كما يقال: رجل واحد، أي فرد به، بل أحد صفة من صفات الله تعالى استأثر بها، فلا يشركه فيها شيء)(١١٤). وهذا المعنى يؤكده الراغب بقوله: (الوحدة: الانفراد، والواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له ألبتة، ثم يُطلق على كلّ موجود حتى إنّه ما من عدد إلا ويصح أن يوصف به، فيقال: عشرةٌ واحدةٌ، ومائةٌ واحدةٌ، وألفٌ واحدٌ... والوَحَدُ: المفرد، ويوصف به غير الله تعالى، كقول الشاعر(١١٥): (على مُسْتَأنسٍ وَحَدِ).

وأحدٌ مطلقاً لا يوصف به غير الله تعالى)(١١٦).

فضلاً عن إيثار لفظة (الأحد) على لفظة (الواحد) في هذا السياق نلمس في السورة علّتين إعجازيتين هما:

الأولى: أنّ المشهور في كلام العرب أنّ الأحد يستعمل بعد النفي، والواحد يستعمل بعد الإثبات، وهذا ما لمسناه في أقوال اللغويين المتقدمة، وهو ما نلحظه أيضاً في آيات عدة، كقوله تعالى: ﴿وَإِلَـهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة : ١٦٣]، وقوله تعالى: ﴿الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف:٣٩]، وقوله: ﴿وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم﴾ [التوبة:٨٤]، وقوله تعالى: ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ﴾[الحاقة:٤٧]. إلى غيرها من الآيات، فكيف جاء (أحدٌ) هنا في الإثبات وخالف العرف اللغوي؟

وقد أجاب المفسرون والعلماء عن ذلك السؤال على مستويات عدة(١١٧):

الأول: نُسب إلى ابن عباس (رضي الله عنه) القول إنّه لا فرق بين الواحد والأحد في المعنى. واختاره أبو عبيدة، ويؤيده قوله قوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ﴾[الكهف/ ١٩]. وقولهم: أحد وعشرون مما أشبهه، وإذا كانا بمعنى واحد ، لا يختص أحدهما بمكان دون مكان. وإن غلب استعمال أحدهما في النفي والآخر في الإثبات.

الثاني: يجوز أن يكون العدول عن الغالب، رعاية لمقابلة الصمد، وهذا يعني: حفظ النسق في نهايات هذه الآيات.

الثالث: أنّ (أحدٌ) من الأسماء الحسنى، والواحد ليس منها. وإنّما هو صفة إعلامية فقط، تتضمن الإخبار عن كونه تعالى واحداً لا شريك له. وحيث أنّ المراد في السياق ذكر الأسماء الحسنى: اللهُ، أحدٌ، الصمدُ، وصدقها على الذات، ناسب ذلك ترك الواحد.

العلة الثانية: نلحظ أنّ التعبير القرآني في هذه السورة استعمل لفظة (أحد) على وجه النكرة، ولم يقل: (الأحد)، وقد تنبّه المفسرون والعلماء على هذا الأمر، وعللوه على النحو الآتي(١١٨):

أولاً: أنّه حذف لام التعريف على نية إظهارها، فصارت محذوفة في الظاهر، مثبتة في الباطن، ومعناه: قل هو اللهُ الأحدُ.

ثانياً: أنّ المراد هو التنكير على سبيل التعظيم، والإشارة إلى أنّ مدلوله وهو الذات المقدسة غير ممكن تعريفها والإحاطة بها.

ثالثاً: أنّه لا يجوز إدخال (أل) عليه كـ (غير، وكلّ، وبعض)، وهو فاسد، فقد قرئ شاذاً (قل هو اللهُ الأحدُ اللهُ الصمدُ).

رابعاً: أنّ (هو) مبتدأ، و(اللهُ) خبر، وكلاهما معرفة، فاقتضى الحصر، فعرّف الجزأين في (الله الصمد)، لإفادة الحصر، ليطابق الجملة الأولى، واستغنى عن تعريف (أحد) فيها، لإفادة الحصر دونه، فأتى به على أصله من التنكير على أنّه خبر ثان، وإنْ جعل الاسم الكريم مبتدأ، و(أحد) خبره، ففيه من ضمير الشأن ما فيه من التفخيم والتعظيم، فأتى بالجملة الثانية على نحو الأولى بتعريف الجزأين للحصر، تفخيماً وتعظيماً.

وعلى ذلك (فوصف الله بأنّه (أحد) معناه: أنّه منفرد بالحقيقة التي لوحظت في اسمه العَلَم، وهي الأُلوهية المعروفة، فإذا قيل: (اللهُ واحدٌ)، فالمراد أنه واحد لا متعدد، فمن دونه ليس بإله. ومآل الوصفين إلى معنى نفي الشريك له تعالى في إلهيته)(١١٩).

بقي أخيراً أن أشير إلى أمرين مهمين في هذا المقام:

الأول: قال الطبري: (واختلف أهل العربية في الرافع (أحدٌ)، فقال بعضهم: الرافع له: (الله)، و(هو) عماد بمنزلة الهاء في قوله: ﴿ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[النمل : ٩]، وقال آخر منهم: بل (هو) مرفوع وإنْ كان نكرة بالاستئناف، كقوله:(هذا بعلي شيخ)، وقال: (هو الله) جواب لكلام

قوم قالوا له: ما الذي تعبد؟ فقال: هو الله، ثم قيل له: فما هو؟ قال" هو أحدٌ. وقال آخرون: (أحدٌ) بمعنى: (واحد)، وأنكر أن يكون العماد مستأنفاً به، حتى يكون قبله حرف من حروف الشك، كظنَّ وأخواتها، وكان وذواتها، أو إنّ وما أشبهها. وهذا القول الثاني هو أشبه بمذاهب العربية)(١٢٠).

وذكرتُ فيما سبق أنّ بعض المفسرين ذكر أنّ (أحدٌ) هنا بدل من الله على ما هو المختار من جواز إبدال النكرة من المعرفة، أو يكون خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: هو أحدٌ، وأجاز بعضهم أن يكون الاسم الأعظم بدلاً من (هو)، و(أحدٌ) خبره(١٢١).

الثاني: اختلف القرّاء في قراءة هذه الآية، فقرأ عامة الأمصار: (أحدٌ اللهُ الصمدُ) بتنوين (أحدٌ)، وقرأ بعضهم بترك التنوين: (أحدُ اللهُ): وحجتهم في ذلك أنّ نون الإعراب إذا استقبلها الألف واللام، أو ساكن من الحروف، حُذفت أحياناً، طلباً للخفة، وفراراًً من إلتقاء الساكنين(١٢٢)، وقرأ بعضهم أيضاً بإسكان الدال: (أحدْ اللهُ)(١٢٣). واختار بعض المفسرين قراءة المصحف باثبات التنوين، بوصفها الأفصح، وباقي القراءات عدّوها ضعيفة أو رديئة(١٢٤). يقول الطبري: (والصواب في ذلك عندنا: التنوين، لمعنيين: أحدهما أفصح اللغتين، وأشهر الكلامين، وأجودهما عن العرب. والثاني: إجماع الحجة من قرّاء الأمصار على اختيار التنوين فيه، ففي ذلك مكتفى عن الاستشهاد على صحته بغيره)(١٢٥).

❖ ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾:

كثرت عبارات المفسرين من السلف في معنى (الصمد)، وكلّها مندرجة تحت معنى تنزيه الله تعالى، يقول ابن خالويه: (واختلف الناس في تفسير الصَّمَد، فأجود ما قيل في الصّمَد: السيّد الذي قد انتهى سُؤدَدُه، ويصُمدُ الناسُ إليه في حوائجهم، فهو قصد الناس، والخلائق مفتقرون إلى رحمته. وأُنشد(١٢٦):

ألاَ بَكَرَ النَاعي بَخَيْرَيْ بني أسَدْ
بَعمْرِو بن مسعودٍ وبالسيّد الصَّمَدْ

وقال آخرون: الصمدُ الذي لا يَطْعَمُ، والصمدُ الذي لا يخرج منه شيءٌ،.... والصمد: الباقي بعد فناء خلقه)(١٢٧).

وقال الزمخشري: (والصمد: فَعَل بمعنى مفعول، من صمد إليه إذا قصده، وهو السيد المصمود إليه في الحوائج. والمعنى: هو الله الذي تعرفونه، وتقرّون بأنّه خالق السموات والأرض، وخالقكم، وهو واحد متوحد بالإلهية، لا يشارك فيها، وهو الذي يصمد إليه كلّ مخلوق ولا يستغنى عنه، وهو الغني عنهم)(١٢٨)، وقيل: إنّه الذي لا جوف له(١٢٩). قال أبو الحسن الخازن: (ووجه

ذلك من حيث اللغة أنّ الصمد الشيء المصمد الصلب الذي ليس فيه رطوبة، ولا رخاوة، ومنه يقال لسداد القارورة: الصماء.

فإن فسّر الصمد بهذا، كان من صفات الأجسام، ويتعالى الله جلّ وعزّ عن صفات الجسمية، وقيل وجه هذا القول إنّ الصمد الذي ليس بأجوف، معناه: هو الذي لا يأكل ولا يشرب، وهو الغني عن كل شيء، فعلى هذا الاعتبار هو صفة كمال، والقصد بقوله (الله الصمد)، التنبيه على أنّه تعالى بخلاف من أثبتوا له الإلهية)(١٣٠). (وعلى هذا التفسير: الدال فيه مبدلة من التاء وهو المصمت)(١٣١).

وقال الرازي: (واعلم أنّه قد استدل قوم من جهالة المشبهة بهذه الآية في أنّه تعالى جسم، وهذا باطل، لأنّابيّنا أنّ كونه أحداً ينافي جسماً، فمقدمة هذه الآية دالة على أنّه لا يمكن أن يكون المراد من الصمد هذا المعنى، ولأنّ الصمد بهذا التفسير صفة الأجسام المتضاغطة، وتعالى الله عن ذلك. فإذن يجب أن يُحمل ذلك على مجازه، وذلك لأنّ الجسم الذي يكون كذلك يكون عديم الانفعال والتأثر عن الغير، وذلك إشارة إلى كونه سبحانه واجباً لذاته ممتنع التغيّر في وجوده، وبقائه، وجميع صفاته)(١٣٢).

وقيل إنّ الصمد الذي لا ينام ولا يلد ولا يولد، وعلى هذا يكون قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص : ٣]، تفسيراً للصمد. وهذا القول يُنسب إلى الإمام الحسين (عليه السلام)(١٣٣). وروي عن الإمام السجاد (عليه السلام) أنّه قال: (الصمد الذي إذا أراد شيئاً قال له: كن فيكون، والصمد الذي أبدع الأشياء فخلقها أضداداً، وأشكالاً، وأزواجاً، وتفرّد بالوحدة بلا ضد، ولا شكل، ولا مثل، ولا ندّ)(١٣٤).

(وعن داود بن القاسم الجعفري قال: قلت لأبي جعفر الثاني (عليه السلام): ما الصمد؟ قال (عليه السلام): السيد المصمود إليه في القليل والكثير)(١٣٥). قال السيد الطباطبائي: (والأصل في معنى الصمد الذي رويناه عن أبي جعفر الثاني (عليه السلام)، لما في مادته لغة في معنى القصد، فالمعاني المختلفة المنقولة عنهم(عليهم السلام) من التفسير يلازم المعنى، فإنّ المعاني المذكورة لوازم كونه تعالى مقصوداً يرجع إليه كلّ شيء في كلّ حاجة، فإليه ينتهي الكل من دون أن تتحقق فيه حاجة)(١٣٦).

إذن تفسير الصمد بهذه المعاني المتعددة، (مرجع أكثرها إلى أنه السيد المصمود إليه، أي المقصود في الحوائج، وإذا أطلق في الآية ولم يقيّد، فهو المقصود في الحوائج على الإطلاق)(١٣٧). وهذا يعني أنّ الصمد بهذا المعنى مرتكز على معناه اللغوي. وبعد تقرير ذلك الأمر نعود إلى الآية لنبحث عن علل التعبير القرآني فيها، وعند التمعن فيها نلمس الأمور الآتية:

أولاً: قال محمد الطاهر بن عاشور: (اللهُ الصمد: جملة ثانية محكية بالقول، المحكية به جملة: (الله أحد)، فهي خبر ثان عن الضمير، والخبر المتعدد يجوز عطفه وفصله، وإنّما فصلت عن التي قبلها، لأنّ هذه الجملة مشوقة لتلقين السامعين، فكانت جديرة بأن تكون كلّ جملة مستقلة بذاتها غير ملحقة بالتي قبلها بالعطف، على طريقة إلقاء المسائل على المتعلم، نحو أن يُقال: الحوزُ شرط صحة الحُبس، الحوز لا يتم إلا بالمعانية، ونحو قولك: عنترة من فحول الشعراء، عنترة من أبطال الفرسان. ولهذا الاعتبار وقع إظهار اسم الجلالة في قوله: (الله الصمد)، وكان مقتضى الظاهر أن يُقال: هو الصمد)(١٣٨).

ثانياً: قال الرازي: (قوله: (الله الصمد) يقتضي أن لا يكون في الوجود صمد سوى الله، وإذا كان الصمد مفسراً بالمصمود إليه في الحوائج، أو بما لا يقبل التغيّر في ذاته، لزم أن لا يكون في الوجود موجود هكذا سوى الله تعالى، فهذه الآية تدل على أنّه لا إله سوى الواحد، فقوله: (اللهُ أحدٌ) إشارة إلى كونه واحداً، بمعنى أنّه ليس في ذاته تركيب، ولا تأليف بوجه من الوجوه، وقوله: (اللهُ الصمدُ) إشارة إل كونه واحداً، بمعنى نفي الشركاء، والأنداد، والأضداد)(١٣٩).

ثالثاً: قال محمد الطاهر بن عاشور: (وصيغة: (اللهُ الصمد) صيغة قصر، بسبب تعريف المسند، فتفيد قصر صفة الصمدية على الله تعالى، وهو قصد قلب، لإبطال ما تعوّده أهل الشرك في الجاهلية من دعائهم أصنامهم في حوائجهم، والفزع إليها في نوائبهم حتى نسوا الله)(١٤٠).

رابعاً: لِمَ جاء (أحدٌ) منكّراً، وجاء (الصمد) معرّفاً؟

وقد أجاب المفسرون والعلماء عن هذا السؤال على النحو الآتي:

أولاً- قال الرازي (الغالب على أكثر أوهام الخلق أنّ كلّ موجود محسوس، وثبت أنّ كلّ محسوس فهو منقسم، وإن لم يكن منقسماً لا يكون حاضراً، وأما الصمد فهو الذي يكون مصموداً إليه في الحوائج، وهذا كان معلوماً للعرب، بل لأكثر الخلق على ما قال تعالى:﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [الزخرف : ٨٧]. وإذا كانت الأحدية مستنكرة عند أثر الخلق، وكانت الصمدية معلومة الثبوت عند جمهور الخلق، لا جرم جاء لفظ (أحد) على سبيل التنكير، ولفظ (الصمد) على سبيل التعريف)(١٤١).

ثانياً- أنّ (أحدٌ) في غير النفي والعدد، لا يطلق على غيره تعالى، فلم يحتج إلى تعريفه، بخلاف الصمد، فإنّه جاء في كلامهم، وإطلاقه على غيره عزّ وجلّ كما في البيتين السابقين، فلذا عُرّف(١٤٢).

ثالثاً– إذا كان الله تعالى هو الموجد لكلّ ذي وجود مما سواه يحتاج إليه، فيقصده كلّ ما صدق عليه أنّه شيء غيره، في ذاته، وصفاته، وآثاره، فهو الصمد في كلّ حاجة في الوجود.

ومن هنا يظهر وجه دخول اللام في (الصمد)، وأنّه لإفادة الحصر، فهو تعالى وحده الصمد على الإطلاق، وهذا بخلاف (أحدٌ) في قوله: (اللهُ أحدٌ)، فإنّ أحداً بما يفيده من معنى الوحدة الخاصة، لا يطلق في الإثبات على غيره تعالى، فلا حاجة فيه إلى عهد أو حصر(١٤٢).

خامساً: ما الفائدة في تكرير لفظة (اللهُ) في قوله: (اللهُ أحدٌ اللهُ الصمدُ)؟ وقد أجاب عن هذا السؤال المفسرون والعلماء على مستويات عدة هي:

أولاً– قال الكرماني: (قوله تعالى: (الله أحدٌ. الله الصمدُ) كرر لتكون كلّ جملة منهما مستقلة بذاتها، غير محتاجة إلى ما قبلها)(١٤٤).

ثانياً– قال الجرجاني: (كان لإعادة اللفظ في مثل قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء : ١٠٥]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ۝اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص:١–٢]، من الحُسن والبهجة، ومن الفخامة والنُبل، ما لا يخفى موضعه على بصير، وكان لو تُرك فيه الإظهار إلى الإضمار فقيل: (وبالحقِّ أنزلناهُ وبه نَزَل). و(قل هو اللهُ أحدٌ هو الصمد)، لعَدِمْتَ الذي أنت واجده الآن)(١٤٥).

ثالثاً– قال الرازي: (لو لم تكرر هذه اللفظة، لوجب في لفظ (أحدٌ) و(صمدٌ) أن يردا، إما نكرتين، أو معرفتين، وقد بيّنا أنّ ذلك غير جائز، فلا جرم، كررت هذه اللفظة حتى يذكر لفظ (أحدٌ) منكّراً، ولفظ(الصمد) معرّفاً)(١٤٦).

رابعاً– قال أبو السعود: (وتكرير الاسم الجليل للإشعار بأنّ من لم يتصف بذلك فهو بمعزل من استحقاق الأُلوهية، وتعرية الجملة عن العاطف، لأنّها كالنتيجة للأولى، بيّن أولاً أُلوهيته عزّ وجلّ المستتبعة لكافة نعوت الكمال، ثم أحديته الموجبة تنزّهه عن شائبة التعدد والتركيب بوجه من الوجوه، وتوهم المشاركة في الحقيقة وخواصها، ثم صمديته المقتضية لاستغنائه الذاتي عمّا سواه، وافتقار جميع المخلوقات إليه في وجودها وبقائها، وسائر أحوالها، تحقيقاً للحقّ، وإرشاداً لهم إلى سننه الواضحة)(١٤٧).

خامساً– قال مكي بن أبي طالب: (وإنما وقع هذا التكرير في الصفات للتعظيم والتفخيم، ولذلك أظهر الاسم بعد أن تقدّم مظهراً، وكان حقه أن يكون الثاني مضمراً، لتقدم ذكره مظهراً، لكن إظهاره أكد في التعظيم والتفخيم، كذلك قال: ﴿فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ۝وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ﴾ [الواقعة:٨– ٩]،

﴿الْحَاقَّةُ ۞مَا الْحَاقَّةُ﴾ [الحاقة :١– ٢]، ﴿الْقَارِعَةُ۞مَا الْقَارِعَةُ﴾ [القارعة :١– ٢].

فأعيد في جميعه الاسم مظهراً، وقد تقدّم مظهراً، وذلك للتعظيم والتفخيم، ولمعنى التعجب الذي فيه، وكذلك قوله: ﴿ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ﴾[المزمل : ٢٠]، وكان حقّه كلّه أن يعاد مضمراً، لكن أظهر لما ذكرنا. وإنّما وقعت (هو) كناية في أول الكلام، لأنّه كلام جرى على جواب سائل، لأنّ اليهود سألت النبي (عليه السلام) أن يصف لهم ربّه، وينسبه لهم، فأنزل الله: قلْ يا محمد: هو اللهُ أحدٌ، أي: الحديث الذي سألتم عنه: اللهُ أحدٌ اللهُ الصمدُ، إلى آخرها)(١٤٨).

سادساً– قال السيد الطباطبائي: (وأما إظهار اسم الجلالة ثانياً حيث قيل: (الله الصمد) ولم يقل: هو الصمد، ولم يقل: الله أحد صمد، فالظاهر أنّ ذلك للإشارة إلى كون كلّ من الجملتين وحدها كافية في تعريفه تعالى، حيث أنّ المقام مقام تعريفه تعالى بصفة تختص به فقيل: (اللهُ أحدٌ الله الصمد) إشارة إلى أنّ المعرفة به حاصلة، سواء قيل كذا، أو قيل كذا. والآيتان مع ذلك تصفانه تعالى بصفة الذات، وصفة الفعل جميعاً، فقوله (اللهُ أحدٌ) يصفه بالأحدية التي هي عين الذات، وقوله (اللهُ الصمد) يصفه بانتهاء كلّ شيء إليه، وهو من صفات الفعل))(١٤٩).

سابعاً– ذكر السيد محمد الصدر علتين لتكرار لفظ الجلالة في هذه الآية وهما(١٥٠):

أولاً: أنّه لإفادة التأكيد، بتقدير تكرار العامل، وهو الأمر السابق، أي: (قُلْ هوَ اللهُ أحدٌ، وقُلْ هُوَ اللهُ الصمدُ). وإفادة تكرار العامل أوضح لدى تكرار لفظ الجلالة، ولو اكتفى بالصمد، لما أفاد هذه الفائدة.

ثانياً: لسماجة عدمه لو قال: اللهُ أحدٌ الصمدُ، فالصفة البلاغية تقتضي تكرار لفظ الجلالة.

وبعد كلّ الذي تقدّم أقول: أيّة عظمة هذه التي نراها هنا في لفظة واحدة وهي (الصمد)، وقد حملت معها دلالات ثرّة، تقصّدها الله سبحانه وتعالى في هذه السورة. إنّه حقّاً الإعجاز القرآني بعينه. وما علينا إلا أن نقف إجلالاً وإكباراً لعظمة ذلك الإعجاز.

❖ ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾

قال محمد الطاهر بن عاشور: (جملة: (لم يلد) خبر ثان عن اسم الجلالة من قوله (الله الصمد)، أو حال من المبتدأ، أو بدل اشتمال من جملة (الله الصمد)، لأنّ من يصمد إليه لا يكون من حاله أن يلد، لأنّ طلب الولد، لقصد الاستعانة به في إقامة شؤون الوالد وتدارك عجزه،

ولذلك استدل على إبطال قولهم: ﴿اتَّخَذَ اللّهُ وَلَداً﴾ [يونس:٦٨]، بإثبات أنّه الغني في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ اتَّخَذَ اللّهُ وَلَداً سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ [يونس : ٦٨]. فبعد أن أبطلت الآية الأولى من هذه السورة تعدد الإله بالإصالة والاستقلال، أبطلت هذه الآية تعدد الإله بطريق تولد إله من إله، لأنّ المتولد مساوٍ لما تولّد عنه)(١٥١).

وذكر بعض المفسرين والعلماء أنّ المعنى: (لم يلد) فيورَّث، (ولم يولد) فيشارك، وذلك أن مشركي قريش قالوا: الملائكة بنات الرحمن، وقالت اليهود: عزير ابن الله، وقالت النصارى عيسى ابن الله، فبرَّأ نفسه عن ذلك، لأنّه ليس شيء يولد إلا سيموت، وليس شيء يموت إلا سيورث، وإنّ الله تبارك لا يموت ولا يورث(١٥٢).

وقال الطبري في معنى الآية: (وقوله: (لم يلد) يقول: ليس بفانٍ، لأنّه لا شيء يلد إلا وهو فان بائد، (ولم يولد) يقول: وليس بمحدث لم يكن فكان، لأن كلّ مولود فإنّما وجد بعد أن لم يكن، وحدث بعد أن كان غير موجود، ولكنه تعالى ذكره قديم لم يزل، ودائم لم يبد، ولا يزول، ويفنى)(١٥٣).

وذكر الماوردي: أنّ قوله تعالى: (لم يلد ولم يولد) فيه وجهان(١٥٤):

أحدهما: لم يلد فيكون والداً، ولم يولد فيكون ولداً.

الثاني: لم يلد فيكون في العزّ مشاركاً، ولم يولد فيكون موروثاً هالكاً. وإنّما كان كذلك لأمرين(١٥٥):

أحدهما: أنّ هاتين صفتا نقص فانتفتا عنه.

الثاني: أنّه لا مثل له، فلو وَلَدَ، أو ولِدَ لصار ذا مثل، والله تعالى منزّه عن أن يكون له مثل.

قال السيد الطباطبائي: (قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ لَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ الآيتان الكريمتان تنفيان عنه تعالى أن يلد شيئاً بتجزيه في نفسه، فينفصل عنه شيء نسخه بأيّ معنى أُريد في الإنفصال والاشتقاق كما يقول به النصارى في المسيح (عليه السلام) إنّه ابن الله، وكما يقول الوثنية في بعض آلهتهم إنّهم أبناء الله سبحانه. وتنفيان عنه أن يكون متولداً من شيء آخر، ومشتقاً منه بأي معنى أُريد من الاشتقاق كما يقول الوثنية، ففي آلهتهم من هو إله أبو إله، ومن هو إلهة أم إله، ومن هو إله ابن إله)(١٥٦).

وبعد تقرير هذا المعنى العظيم، نرجع إلى الآية ونحاول أن نتلمس علل التعبير القرآني فيها.

أولاً: قال ابن خالويه: (لم يلد: جزمٌ بلم، والأصل يَوْلِدْ، فلمّا حلّت الواو بين ياء وكسرة خزلوها، فإنْ حلّت الواو بين ياء وفتحة، أو بين ياء وضمة لم تُحذف، مثل: يُوْطُؤ، ويَوْضُؤ،

ويَوْجَلُ، ويَوْحَلُ. فإنْ سأل سائل فقال: لِمَ لم تَسقط الواو من (يُوعِدُ)، و(يُوزِعُ) وقد حلّت بين ياء وكسرة؟ فالجواب في ذلك أنّ هذه الواو مدّة لا واو صحيحة، لأنّ الواو إذا سَكَنتْ وانضمّ ما قبلها تصيرُ مدّة، فصارت بمنزلة الإلف في (وَاعَدَ)...)(١٥٧).

ثانياً: لِمَ قدّم قوله: (لم يلد) على قوله: (لم يولد)، مع أنّ في الشاهد يكون أولاً مولوداً، ثم يكون والداً؟ وقد أجاب المفسرون والعلماء عن هذا السؤال على النحو الآتي:

أولاً: قال الرازي: (الجواب: إنّما وقعت البداءة بأنه لم يلد، لأنّهم ادعوا أنّ له ولداً،..... ولم يدّعِ أحد أنّ له والداً، فلذا السبب بدأ بالأهم فقال: (لم يلد)، ثم أشار إلى الحجة فقال: (لم يولد)، كأنّه قيل: الدليل على امتناع الولدية اتفاقنا على أنّه ما كان ولداً لغيره)(١٥٨). والمعنى نفسه ذكره الزركشي بقوله: (ومنه تقديم نفي الولد على نفي الوالد في قوله: (لم يلد ولم يولد)، فإنّه لما وقع في الأول منازعة الكفرة وتقوّلهم، اقتضت الرتبة بالطبع تقديمه في الذكر، اعتناء به، قبل التنزيه عن الوالد الذي لم ينازع فيه أحد من الأمم)(١٥٩) وهذا يعني أنّه قدّم صيغة (لم يلد) على صيغة (لم يولد) للإعتناء بشأنه، وغرس فكرة دحض نسبة الولدية على الله تعالى للرد على اليهود النصارى والمشركين الذين ادعوا بأنّ لله أبناء وبنات –حاشا لله–. وهذا المعنى بذاته يعكس عظمة التعبير القرآني في السياق، إذ إنّه يعطي أهمية عظمى للرتبة في تقديم الأشياء، نظراً لأهميتها، ونظائره كثير في القرآن الكريم(١٦٠).

ثانياً: وذكر محمد الطاهر بن عاشور علّة أخرى –فضلاً عن العلة المتقدمة– إذ يقول: (وفيه الإيماء إلى أنّ من يكون مولوداً مثل عيسى، لا يكون إلهاً، لأنّه لو كان الإله مولوداً لكان وجوده مسبوقاً بعدم لا محالة، وذلك محال، لأنّه لو كان مسبوقاً بعدم لكان مفتقراً إلى من يُخصصه بالوجود بعد العدم، فحصَل من مجموع جملة (لم يلد ولم يولد) إبطال أن يكون الله والداً لمولود، أو مولوداً من والد بالصراحة. وبطلت إلهية كلّ مولود بطريق الكناية، فبطلت العقائد المبنية على تولّد الإله)(١٦١).

ثالثاً: وذكر السيد محمد الصدر عللاً أخرى لهذا التعبير القرآني إذ يقول: (جوابه من وجوه:

أولاً: أننا إنْ نظرنا إلى الزمان العرفي، كان السؤال واردا، إلا أنّه ملغى بحق ذات الله سبحانه، فلم يبق فرق في التقديم والتأخير. وهو فوق الزمان والمكان، وقد ورد عنهم (عليهم السلام): لا تحدّه الأزمنة، ولا تحيط به الأمكنة، ولا يأخذه نوم ولا سنة. هذا إذا كان الفعلان منفيين كما هما في السورة.

ثانياً: أنّهما لو كانا مثبتين لأي ذات، كان من حق الآخر التقديم، لأنّه إن حدث كان متقدماً في الزمان، ولحاظ الزمان عرفي، إلا أنّ لحاظه في ذات الله عزّ وجلّ مسند. مضافاً إلى أنّهما في السورة في سياق النفي لا الإثبات.

ثالثاً: نعرضه كأطروحة وهو كون النظر إلى الصفة الحالية أو الفعلية، ثم الصعود منها إلى الصفة الأخرى (الصفة التأريخية أو الماضية)، أي: إنّه ليس فقط لم يلد، بل لم يولد أيضاً.

رابعاً: لحاظ المشكلة المثارة اجتماعياً بين الأديان، من أنّ الله سبحانه له ولد –تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً– فمن هنا اكتسبت الأهمية، فيكون الأهم مقدّماً، وهو نفي الولد، باعتبار ما قيل من أنّ عزير ابن الله، وأنّ المسيح ابن الله، ونحو ذلك كما نطق به القرآن الكريم. فقد قدّم الأهم، وقام بتأخير ما دونه في الأهمية الاجتماعية.

خامساً: أنّ (لم يلد) مُساقة للشأنية لا الفعلية، فالمراد نفي الشأنية، ومن لم يكن من شأنه أن يلد، ليس من شأنه أن يولد، ولو كان من شأنه أن يلد، لكان من شأنه أن يولد كما في الخلق، فقدّم (يلد) لكونها حاصلة بالفعل في حاله جلّ جلاله، لتكون بمنزلة البرهان إثباتاً على صحة الأخرى التي بعدها، بنحو الدليل الإنّي الذي يستدل به من المعلول على العلة)(١٦٢).

من كلّ ذلك يتبين لنا دقة القرآن الكريم في استعمال الأساليب البلاغية للتعبير عن حقيقة من الحقائق، وها هو يستعمل في هذا المقام أسلوب التقديم والتأخير، في غاية البراعة والإعجاز، لعلّة إلهية مقصودة، ذلك أنّ (تقديم الألفاظ بعضها على بعض له أسباب عديدة يقتضيها المقام، وسياق القول، يجمعها قولهم: إنّ التقديم إنّما يكون للعناية والإهتمام، فما كانت به عنايتك أكبر قدّمته في الكلام، والعناية باللفظة لا تكون من حيث أنّها لفظة معينة، بل قد تكون العناية بحسب مقتضى الحال. ولذا كان عليك أن تقدّم كلمة في موضع، ثم تؤخرها في موضع آخر، لأنّ مراعاة مقتضى الحال تقتضي ذاك، والقرآن أعلى مثل في ذلك، فإنّا نراه يقدّم لفظة مرة، ويؤخرها مرة أخرى على حسب المقام)(١٦٣). وهذا ما يتجلى بوضوح في هذه الآية.

ثالثاً: لماذا اقتصر على ذكر الماضي فقال: (لم يلد)، ولم يقل: (لن يلد)؟ وقد أجاب المفسرون عن ذلك السؤال على النحو الآتي:

أولاً: قال الرازي: (الجواب: إنّما اقتصر على ذلك، لأنّه ورد جواباً عن قولهم: ولد الله، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ وَلَدَ اللَّهُ﴾[الصافات : ١٥١]، فلما كان المقصود من هذه الآية تكذيب قولهم وهم إنّما قالوا ذلك في الماضي، لا جرم وردت الآية على وفق قوله)(١٦٤).

ثانياً: وذكر الآلوسي وجهاً آخر لهذه العلة فقال: (ويجوز أن يكون المراد استمرار النفي وعبّر بالماضي لمشاكلة قوله تعالى: (ولم يولد)، وهو لابدّ أن يكون بصيغة الماضي)(١٦٥).

رابعاً: لِمَ قال ههنا: (لم يلد) وقال في سورة الإسراء ﴿ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً﴾ [الإسراء: ١١١]؟ وقد أجاب الرازي بقوله: (إنّ الولد يكون على وجهين: أحدهما أن يتولد منه مثله، وهذا هو الولد

الحقيقي، والثاني: أن لا يكون متولداً منه، ولكنه يتخذه ولداً ويسميه هذا الاسم، وإنْ لم يكن ولداً له في الحقيقة. والنصارى فريقان: منهم من قال: عيسى ولد الله حقيقة، ومنهم من قال: إنّ الله اتخذه ولداً تشريفاً له، كما اتخذ إبراهيم خليلاً تشريفاً له، فقوله: (لم يلد) إشارة إلى نفي الوالد الحقيقة، وقوله: (لم يتخذ ولداً) إشارة إلى نفي القسم الثاني، ولهذا قال: ﴿ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَم يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ [الإسراء : ١١١]، لأنّ الإنسان قد يتخذ ولداً ليكون ناصراً ومعيناً له على الأمر المطلوب، ولذلك قال في سورة أخرى: ﴿قَالُواْ اتَّخَذَ اللّهُ وَلَداً سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ [يونس : ٦٨]، وإشارة إلى ما ذكرنا أنّ اتخاذ الولد إنّما يكون عند الحاجة)(١٦٦).

خامساً: نفي كونه تعالى والداً ومولوداً في هذه السورة، هل يمكن أنْ يُعلم بالسمع أولا؟ وإن كان لا يمكن ذلك، فما الفائدة في ذكره ههنا؟ وقد أجاب الرازي بقوله: (نفي كونه تعالى والداً مستفاد من العلم بأنّه تعالى ليس بجسم، ولا متبعض، ولا منقسم، ونفي كونه تعالى مولوداً مستفاد من العلم بأنّه تعالى قديم، والعلم بكل واحد من هذين الأصلين متقدم على العلم بالنبوة والقرآن، فلا يمكن أن يكونا مستفادين من الدلائل السمعية. بقي أن يُقال: فلمّا لم يكن استفادتهما من السمع، فما الفائدة في ذكرهما في هذه السورة؟ قلنا: قد بيّنا أنّ المراد من كونه أحداً كونه سبحانه في ذاته وماهيته منزّهاً عن جميع أنحاء التركيب، وكونه تعالى صمداً كونه واجباً لذاته، ممتنع التغيّر في ذاته وجميع صفاته، وإذا كان كذلك فالأحدية والصمدية يوجبان نفي الوالدية والمولودية، فلما ذكر السبب الموجب لانتفاء الوالدية والمولودية، لا جرم ذكر هذين الحكمين، فالمقصود من ذكرهما تنبيه الله تعالى على الدلالة العقلية القاطعة على انتفائهما)(١٦٧).

إذن عند التأمل في جميع الأقوال التي ذُكرت في بيان معنى الآية المتقدمة، نجد أنّها تلتقي عند معنى واحد ينزّه الله تعالى بما يتلاءم وتوحيده تعالى، بأسلوب رفيع، وتعبير موجز، ومعنى مكثف وهذا كلّه يعكس لنا عظمة التعبير القرآني وإعجازه.

❖ ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾:

الكُفْءُ في اللغة بمعنى النظير والمساوي، ومنه الكفاءة في النكاح، وهو أن يكون الزوج مساوياً للمرأة في حسبها، ودينها، ونسبها، وبيتها، وغير ذلك. والكُفُو، والكُفَى، والكِفَاءُ في كلام العرب واحد وهو المِثْل والشبه(١٦٨).

وذكر بعض المفسرين أنّ في معنى الآية أربعة أوجه هي(١٦٩):

الأول: لم يكن له مثل، ولا عديل.

الثاني: يعني: لم تكن له صاحبة، فنفى الولد، والوالدة، والصاحبة.

الثالث: أنّه لا يكافئه في خلقه أحد.

الرابع: قال السيد الطباطبائي: (وتنفيان أن يكون له كفؤ يعدله في ذاته، أو في فعله، وهو الايجاد والتدبير، ولم يقل أحد من الملّيين وغيرهم بالكفؤ الذاتي، بأن يقول بتعدد واجب الوجود عزّ اسمه، وأما الكفؤ في فعله وهو التدبير، فقد قيل به كآلهة الوثنية من البشر كفرعون، ونمرود، من المدّعين للأُلوهية، وملاك الكفاءة عندهم استقلال من يرون أُلوهيته في تدبير ما فوّض إليه تدبيره، وهم الأرباب والآلهة، وهو ربّ الأرباب، وإله الآلهة.

وفي معنى كفاءة هذا النوع من الإله ما يفرض من استقلال الفعل في شيء من الممكنات، فإنّه كفاءة مرجعها، استغناؤه عنه تعالى، وهو محتاج من كلّ جهة، والآية تنفيها)(١٧٠).

ولا شك أنّه معنى عام وشامل يتلاءم ومعنى الكفء، وقال محمد الطاهر بن عاشور: (والواو في قوله: (ولم يكن له كفواً) اعتراضية، وهي واو الحال، كالواو في قوله: ﴿ وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ [سبأ : ١٧] فإنها تذييل لجملة ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِمَا كَفَرُوا﴾ [سبأ : ١٧]. ويجوز كون الواو عاطفة إن جعلت الواو الأولى عاطفة، فيكون المقصود من الجملة إثبات وصف مخالفته تعالى للحوادث، وتكون استفادة معنى التذييل تبعاً للمعنى، والنكت لا تتزاحم)(١٧١).

وذكر العلماء والمفسرون أنّ قوله (أحدٌ) هنا: اسم كان مؤخر، وهنا يرد سؤال مفاده: ما هو خبر كان؟. وجوابه: أنّ في خبرها وجهين(١٧٢):

الأول: أنّ خبرها: (كفواً)، وعلى هذا يجوز أن يكون (لـهُ) حالاً من كفواً، أو صفة له، لأن التقدير: ولم يكن أحد كفواً له، وأن يتعلق بـ(يكن).

الثاني: أن يكون الخبر: (له)، و(كفواً) حال من أحد، أي: (ولم يكن له أحد كفواً)، أو: (لم يكن أحد له كفواً). فلما قدّم النكرة نصبها على الحالية.

والملاحظ في هذه الآية أنّ التعبير القرآني قدّم لفظي (له وكفواً) على لفظ (أحد)؟ مما جعل المفسرين يبحثون عن علّة لذلك، يقول الزمخشري: (فإنْ قلت: الكلام العربي الفصيح أن يؤخر الظرف الذي هو لغو غير مستقر ولا يقدّم، وقد نصّ سيبويه على ذلك في كتابه. فما باله مقدّماً في أفصح كلام وأعربه؟ قلت: هذا الكلام إنّما سيق لنفي المكافأة عن ذات البارئ سبحانه، وهذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف، فكان لذلك أهمّ شيء وأعناه، وأحقّه بالتقديم وأحراه)(١٧٣).

علماً أنّ سيبويه ذكر أنّه إذا تقدم الظرف كان هو الخبر، وهنا لم يُجعل خبراً مع تقدّمه. ولذلك خطّأه المبرد بهذه الآية(١٧٤)، وقد ردّ مكي بن أبي طالب على المبرد على أساس أنّ سيبويه لم يمنع إلغاء الظرف إذا تقدم، وإنّما أجاز أن يكون خبراً، وأن لا يكون خبراً، ويجوز أن

يكون حالاً من النكرة وهي: (أحد)، لمّا تقدّم نعتها عليها نصب على الحال، فيكون (له) الخبر على مذهب سيبويه واختياره، ولا يكون للمبرد حجة على هذا القول(١٧٥).

وقد تعقّب أبو حيان كلام الزمخشري المتقدم وأنكره قائلاً: (وهذه الجملة ليست من هذا الباب، وذلك أنّ قوله: (ولم يكن له كفواً أحد)، ليس الجار والمجرور فيه تاماً، إنّما هو ناقص، لا يصلح أن يكون خبراً لكان، بل هو متعلّق بـ(كفواً) وقدّم عليه، فالتقدير: ولم يكن أحدٌ كفواً له، أي: مكافئه، فهو في معنى المفعول متعلّق بـ(كفواً)، وتقدّم على (كفواً)، للاهتمام به، إذْ فيه ضمير البارئ تعالى، وتوسط الخبر، وإن كان الأصل التأخير، لأنّ تأخر الاسم هو فاصلة، فحسن ذلك، وعلى هذا الذي قررناه يبطل إعراب مكي وغيره أنّ (له) الخبر، و(كفواً) حال من (أحد)، لأنّه ظرف ناقص لا يصلح أن يكون خبراً، وبذلك يبطل سؤال الزمخشري وجوابه، وسيبويه إنّما تكلم في هذا الظرف الذي يصلح أن يكون خبراً، ويصلح أن يكون غير خبر)(١٧٦).

يقول سيبويه: (وتقول: ما كان فيها أحدٌ خيرٌ منك، وما كان أحدٌ مثْلُك فيها، وليس أحدٌ فيها خيرٌ منك، إذا جعلت فيها مستقراً(١٧٧)، ولم تجعله على قولك: فيها زيدٌ قائمٌ، أجريت الصفة على الاسم، فإن جعلته على قولك: فيها زيدٌ قائمٌ نصبت، تقول: ما كان فيها أحدٌ خيراً منك، وما كان أحدٌ خيراً منك فيها، إلا أنك إذا أردت الإلغاء فكلما أخّرت الذي تلغيه كان أحسن، وإذا أردت أن يكون مستقراً تكتفي به، فكلما قدّمته كان أحسن، لأنه إذا كان عاملاً في شيء قدّمته كما تُقَدّمُ أظنُّ وأحْسِبُ، وإذا ألغيت أخّرتَه كما تؤخّرهما، لأنهما ليسا يعملان شيئاً.

والتقديم ههنا والتأخير فيما يكون ظرفاً أو يكون اسماً، في العناية والاهتمام، مثله فيما ذكرتهُ لك في باب الفاعل والمفعول، وجميع ما ذكرت لك من التقديم والتأخير والإلغاء والاستقرار عربي جيد كثير، فمن ذلك قوله عزّ وجلّ: (ولم يكن له كفواً أحد). وأهل الجفاء من العرب يقولون: ولم يكن كفواً له أحد، كأنهم أخّروها حيث كانت غير مستقرة، وقال الشاعر(١٧٨):

لَتقْرُبِنَّ قَرَباً جُلْذِيّا ما دامَ فيهنَّ فَصيلٌ حيَّا
فقد دجا الليلُ فَهيَّا هَيّا)(١٧٩) (١٨٠)

ونلاحظ أن أبا حيان يجعل من قول سيبويه المتقدم حجة للانتصار له فيقول: (فأنت ترى كلامه، وتمثيله بالظرف الذي يصلح أن يكون خبراً، ومعنى قوله: مستقراً، أي خبراً للمبتدأ ولكان. فإن قلت: فقد مثّل بالآية الكريمة. قلت: هذا الذي أوقع مكياً، والزمخشري، وغيرهما فيما وقعوا فيه، وإنّما أراد سيبويه أنّ الظرف التام هو في قوله: ما دام فيهن فصيل حيا... أجرى فضلة لا خبراً. كما أنّ (له) في الآية أجرى فضلة، فجعل الظرف القابل أن يكون خبراً، كالظرف الناقص في كونه لم يستعمل خبراً، ولا يشك من له ذهن صحيح أنّه لا ينعقد كلام من قوله: (ولم يكن له أحد)، بل لو تأخر (كفواً)، وارتفع على الصفة، وجعل له خبراً، لم ينعقد منه كلام، بل أنت ترى

أنّ النفي لم يتسلط إلا على الخبر الذي هو (كفواً)، وله متعلق به، والمعنى: ولم يكن له أحد مكافئه)[١٨١].

إذن في هذا الكلام انتصارٌ لمذهب سيبويه فيما يتعلق بتأخير الظرف وتقديمه.

فضلاً عن العلّة المذكورة نجد بعض المفسرين يغضون الطرف عن أثر الإعراب في تحديد المعنى في هذه الآية، ويذهبون إلى معانٍ عامة، فمثلاً القرطبي يرى أنّ علّة التقديم هنا هي: (لينساق أواخر الآي على نظم واحد) [١٨٢]، وهذا أبو السعود يذهب إلى ذلك فيقول: (وأما تأخير اسم كان، فلمراعاة الفواصل، ووجه الوصل بين هذه الجمل غني عن البيان)[١٨٣].

وفي هذا المقام فقد ذكر السيد محمد الصدر علّتين لهذا التقديم هما[١٨٤]:

الأولى: لاختلال نسق الآيات بتقديم (أحد)، وهذا واضح كما لو قال: لم يكن له أحدٌ كفواً.

الثانية: أنّ التقديم يفيد الالتفات والتركيز، والأمر هنا كذلك في النفي والمنفي، أعني: نفي الكفء، فإنّه لا يتحمل أن نتصور له كفواً، وكلّ شيء هو حقير بالنسبة إليه، فينبغي أن يؤخر تجاه عظمة الله سبحانه وتعالى.

وأجدُ في هذا المقام أنّ التعليل الذي ذكره أبو حيان مرجح هنا، لأنّه لا يخرج على الأصل النحوي وقواعده، فضلاً عن أنّه يُجنب كثرة التأويلات المفترضة لهذا التعبير.

بقي أخيراً أن أشير إلى أنّ القرّاء اختلفوا في قراءة قوله: (كُفُواً)، فقرأ ذلك عامة قرّاء البصرة: (كُفُواً) بضم الكاف والفاء بغير همز، وقرأ بعض قرّاء الكوفة بتسكين الفاء وهمزها: (كُفْأً)، وقرأ بعضهم: (كِفْأً) بكسر الكاف وسكون الفاء[١٨٥].

وإنْ كانت القراءة الأولى والثانية هي الأشهر، وفي ذلك يقول الطبري: (والصواب من القول في ذلك أن يُقال: إنّهما قراءتان معروفتان، ولغتان مشهورتان، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب)[١٨٦].

وفي ختام هذه الدراسة لابدّ لي من وضع اليد على قول الرازي الذي ذكر لنا في ترتيب هذه السورة أنواعاً من الفوائد هي[١٨٧]:

الفائدة الأولى: أنّ أول السورة يدلّ على أنّه سبحانه واحد، والصمد على أنّه كريم رحيم، لأنّه لا يصمد إليه حتى يكون محسناً، و(لم يلد ولم يولد) على أنّه غني على الإطلاق، ومنزّه عن التغيرات، فلا يبخل بشيء أصلاً، ولا يكون جوده لأجل جر نفع، أو دفع ضر، بل بمحض الإحسان، وقوله (ولم يكن له كفواً أحد) إشارة إلى نفي ما لا يجوز عليه من الصفات.

الفائدة الثانية: نفى الله تعالى عن ذاته أنواع الكثرة بقوله: (أحدٌ)، ونفى النقص والمغلوبية بلفظ (الصمد)، ونفى المعولية والعلية بـ(لم يلد ولم يولد)، ونفى الأضداد والأنداد بقوله: (ولم يكن له كفواً أحد).

الفائدة الثالثة: قوله: (أحدٌ) يبطل مذهب الثنوية القائلين بالنور والظلمة، والنصارى في التثليث، والصائبين في الأفلاك والنجوم، والآية الثانية تبطل مذهب من أثبت خالقاً سوى الله، لأنّه لو وجد خالق آخر، لما كان الحقّ مصموداً إليه في طلب الحاجات، والثالثة تبطل مذهب اليهود في عزير، والنصارى في المسيح، والمشركين في أنّ الملائكة بنات الله، والآية الرابعة تبطل مذهب المشركين حيث جعلوا الأصنام أكفاء له وشركاء.

الفائدة الرابعة: أنّ هذه السورة في حقّ الله، مثل سورة الكوثر في حقّ الرسول، لكن الطعن في حقّ الرسول كان بسبب أنّهم قالوا: إنّه أبترلا ولد له، وههنا الطعن بسبب أنّهم أثبتوا لله ولداً، وذلك لأن عدم الولد في حقّ الإنسان عيب، ووجود الولد عيب في حقّ الله تعالى، فلهذا السبب قال ههنا: (قل) حتى تكون ذاباً عني، وفي سورة: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر : ١]، أنا أقول ذلك الكلام حتى أكون أنا ذاباً عنك.

وأكتفي بهذا القدر من العِلل القرآنية، فإنّ فيها كفاية فيما أحسب، فهي تدل دلالة واضحة على أنّ التعبير القرآني تعبير مقصود، كلّ لفظ وضع وضعاً فنياً مقصوداً، وأنّه لم يؤثر لفظاً على لفظ، ولم يُقدّم لفظاً على لفظ إلاّ لغرض يقتضيه السياق، وقد روعي في ذلك التعبير القرآني كلّه، ونظر إليه نظرة واحدة شاملة.

وأظن أنّ ما مرّ من العِلل ترينا شيئاً من فخامة التعبير القرآني وعلوه، وأنّ مثل هذا النظم لا يمكن أن يكون في طوق بشر، فسبحان الله ربّ العالمين(١٨٨)!!.

الخاتمة:

كان مدار البحث والدراسة هو تعليل التعابير القرآنية الواردة في سورة الإخلاص، ولعل أبرز الحقائق التي توصلتْ إلى كشفها هذه الدراسة هو الآتي ذكره:

١ - أنّ الإختلاف في سبب نزول السورة من حيث نسبة السؤال إلى اليهود أو المشركين، هو السبب في اختلاف المفسرين والعلماء في مكية هذه السورة من مدنيتها، فهي مكية عند بعضهم، ومدنية عند بعضهم الآخر.

٢ - أثبت البحث وجود مسميات عدة لهذه السورة، فضلاً عن المتعلّق في أذهان المفسرين والعلماء والناس من اسمي: الإخلاص والتوحيد لها، من مثل: النجاة، والولاية، والنسبة، والمعرفة،....الخ.

٣ - بيّن البحث أنّ المتأمل في مسميات هذه السورة يجد أنّها تتلاءم ومحتوى السورة، وأنّ العلماء استندوا في هذه المسميات إلى الأحاديث النبوية، وقد عدّوها أساساً مهماً في مسمياتهم لها، فضلاً عن اجتهادهم من خلال فهمهم لبعض الآيات القرآنية، وبعض الأحاديث النبوية التي ترتبط بالسورة من قريب أو بعيد.

٤ - وردت في فضل هذه السورة أخبار صحيحةً استوفاها المفسرون والعلماء، وثبت في الحديث الصحيح أنّ الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: "(قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن)، وبحث غير واحد من المفسرين والعلماء عن دلالة قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): (ثلث القرآن)، ووضعوا بين أيدينا كثيراً من الآراء التي تعلل قول الرسول المتقدم، وأخذ البحث جانب الإحتياط من هذه الآراء، ذلك أنّه وجد من الصعب جداً ترجيح أحدها وإهمال الأُخرى، لأنها جميعاً تلتقي عند معنى واحد، ألا وهو إحتواء السورة على أساس الأُلوهية وهو التوحيد، بأسلوب معجز، وألفاظ قليلة، ومعنى مكثف، مالا نجدهُ في سور أُخرى دلت على توحيد الله تعالى، ومن هنا جاء وجه الافضيلة لها.

٥ - الفعل (قل) في هذه السورة حمل دِلالات قرآنية مقصودة من خلال:

أ - الاهتمام بما بعد القول بأنه كلام يراد إبلاغه إلى الناس بوجه خاص منصوص فيه على أنه مرسل بقول يبلغه.

ب - أن هذه السورة نزلت بسبب قول المشركين أو اليهود: انسب لنا ربك، فكانت جواباً عن سؤالهم، فلذلك قيل له: (قل).

ت - تأكيد كون الكلام من الله تعالى، والتركيز على حضور المأمور وقربه، لأن لا يأمر الغائب.

ت -الفعل حمل دِلالتين في آن واحد: دلالة الأمر بفعل القول بأنَّ الله أحد، ودلالة الإخبار بأنَّ الله أحد.

ج -الأمر الوارد في هذه السورة تشريعي لا إرشادي، لوجود أدلة ذُكرتْ في محلها من الدراسة.

ح -أنّ المخاطب بـ(قل) في هذه السورة هو النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، بصفته المخاطب المباشر، لا كما ذهب بعضهم من تعميم الفعل لا تخصيصه بالرسول (صلى الله عليه وآله وسلم).

٦ -أثبت البحث أنَّ الروايات التي ذُكرتْ في قراءة هذه السورة المنسوبة إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، بحذف (قل) من السورة، أو تغيير (أحد) بلفظ (الواحد)، أو جمع لفظي(الواحد والأحد)، لا يمكن أن تكون مقبولة، لأنّها تخالف الكتاب والسّنة، ولا ترتكز على دليل قوي.

٧ -جيء بالضمير (هو) لإفادة الاهتمام بالجملة التي بعده، سواء قُلنا إنّه ضمير الفصل، أم ضمير عائد على الرب، أم اسم من أسماء الله تعالى، أم هو كناية عن ذكر الله تعالى.

٨ -لم يرجح البحث إعراباً معيناً للضمير (هو)، بل وجد أن جميعها تتلاءم وسياق السورة، لأنّ كل إعراب يذكره العلماء والمفسرون يقوم على معنى من المعاني، وجدت الدراسة فيها مناسبة للمعنى العام في السورة، فلا ترجيح إذن.

٩ -ذُكرتْ فروق عدة بين الواحد والأحد، وعند التمعن فيها جيداً نلمس دقة التعبير القرآني في إيثار لفظ (أحد) على (واحد)، وذلك من خلال الآتي:

أ -أنّ الواحد يستعمل وصفاً مطلقاً، والأحد يختص بوصف الله تعالى.

ب -أنّ الواحد أعم مورداً، لأنّه يطلق على من يعقل وغيره، والأحد لا يطلق إلا على من يعقل.

ت -أنّ الواحد يجوز أن يجعل له ثان، بخلاف الأحد.

ث -أنّ الواحد يدخل في الحساب والضرب، والعدد والقسمة، والأحد يمتنع دخوله في ذلك.

١٠ -ذكر البحث أن (أحد) في هذه السورة جاء بصيغة الإثبات وهو أمر يعد مخالفاً للعرف اللغوي الذي ذكر أن (أحد) يستعمل بعد النفي، والواحد يستعمل بعد الإثبات، وذلك للعلل الآتية:

أ -أنّه لا فرق بين الواحد والأحد في المعنى.

ب -حفظ النسق في نهايات هذه الآيات.

ت -أن (أحد) من الأسماء الحسنى، والواحد ليس منها، وحيث أن المراد في السياق ذكر الأسماء الحسنى: الله، أحد، الصمد، ناسب ذلك ترك الواحد.

١١ -ذكر البحث أن لفظ (أحد) ورد على وجه النكرة لا المعرفة، وذلك للعلل الآتية:

أ -أنّه حذف لام التعريف على نية إظهارها فصارت محذوفة في الظاهر مثبتة في الباطن والمعنى: قل هو الله الأحد.

ب أنَّ المراد هو التنكير على سبيل التعظيم.

ت أنّه استغنى عن تعريف (أحد) فيها لإفادة الحصر.

١٢ -كثرت عبارات المفسرين من السلف في معنى الصمد، وكلها مندرجة تحت معنى تنزيه الله، وأنّه السيد المصمود إليه، أي المقصود إليه في الحوائج.

١٣ -صيغة (الله الصمد) صيغة قصر بسبب تعريف المسند، فتفيد قصر صفة الصمدية على الله تعالى.

١٤ -لوحظ أنّه جاء بلفظ (أحد) مُنكراً، وجاء بلفظ (الصمد) معرّفاً، وذلك للعلل الآتية:

أ أنّ الأحدية مستنكرة عن أكثر الخلق، ولكن الصمدية معلومة الثبوت عند جمهور الخلق.

ب أن (أحد) في غير النفي والعدد لا يطلق على غيره تعالى، فلم يحتج إلى تعريف، بخلاف الصمد فإنّه جاء بكلامهم، فلذا عُرّف.

ت وجه دخول اللام في الصمد، لإفادة الحصر فهو تعالى وحده الصمد على الإطلاق، وهذا بخلاف (أحد) فإنّه بما يفيده من معنى الوحدة الخاصة لا يطلق في الإثبات على غيره تعالى، فلا حاجة فيه إلى عهد أو حصر.

١٥ -تكررت لفظ (الله) مرتين في قوله: (اللهُ أحدٌ اللهُ الصمدُ) للعلل الآتية:

أ لتكون كل جملة منهما مستقلة في تعريفه تعالى.

ب كان لإعادة اللفظ من الحُسن والبهجة، ومن الفخامة والنبل ما لا يخفى موضعهُ على بصير.

ت أن تكرار اللفظ أشعر بأن من لم يتصف بذلك فهو بمعزل من استحقاق الأُلوهية.

ث وقع هذا التكرار في الصفات للتعظيم والتفخيم.

ج جاء التكرار لإفادة التأكيد.

١٦ -لوحظ أن قوله (لم يلد) قُدّم على قوله (لم يولد) للعلل الآتية:

أ أنّ المشركين واليهود النصارى ادعوا أن لله ولداً، ولم يَدَّعِ أحدٌ أن له والداً، فلهذا السبب بدأ بالأهم فقال: (لم يلد).

ب وفيه الإيماء إلى أن من يكون مولوداً مثل عيسى لا يكون إلهاً، لأنّه لو كان مولوداً، لكان وجوده مسبوقاً بعدم لا محالة، وذلك محال.

ت لا يوجد فرق في التقديم والتأخير، ذلك أن الله تعالى فوق الزمان والمكان.

ث قد يكون المعنى: أنّه تعالى ليس فقط لم يلد، بل لم يولد أيضاً.

ج أن (لم يلد) مساقة للشأنية لا الفعلية، فالمراد نفي الشأنية.

١٧ –كذلك التعبير القرآني قدّم لفظي: (له وكفواً)، على لفظ (أحد) للعلل الآتية:

أ أن هذا الكلام إنّما سيق لنفي المكافأة عن ذات الله تعالى، وهذا المعنى مصبّه ومركزه هو الظرف، لذلك استحق التقديم.

ب أنّ علة التقديم هي: لينساق أواخر الآي على نظم واحد.

ت تأخير اسم كان جاء لمراعاة الفواصل.

ث أنّ التقديم يفيد الالتفات والتركيز.

والحمد لله ربّ العالمين.

الهوامش:

(١) سنن النسائي: ٢/١٧١.

(٢) شرح أصول الكافي: ٣/١٣٧. وينظر: جامع البيان: ٥/٣٠٧، والتفسير الكبير: ٣٢/١٧٦، وروح المعاني: ١٥/٥٠٨.

(٣) ينظر: الميزان: ٢/٤٥١-٤٥٢.

(٤) ينظر: جامع البيان: ٥/٣٠٧-٣٠٨، والجامع لأحكام القرآن: ٢/١٨٠، وروح المعاني: ١٥/٥٠٨.

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ٢/١٨٠.

(٦) التحرير والتنوير: ٣٠/٥٣٥.

(٧) الميزان: ٢٠/٤٥٢.

(٨) ينظر: التفسير الكبير: ٣٢/١٧٧، والنكت والعيون: ٦/٣٦٩، والميزان: ٢٠/٤٤٨.

(٩) التفسير الكبير: ٣٢/١٧٧.

(١٠) ينظر: النكت والعيون: ٦/٣٧١.

(١١) ينظر: التفسير الكبير: ٣٢/١٧٧، ومنة المنان: ٨٣.

(١٢) الميزان: ٢٠/٤٤٨.

(١٣) ينظر: كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم: ٢٤٥، والكشاف: ٤/٨١٩، والتفسير الكبير: ٣٢/١٧٧-١٧٨، ونظم الدرر: ٨/٥٧٥، والاتقان: ١/١٧٦، وقلائد المرجان: ٢٢٨-٢٢٩، والتحرير والتنوير: ٣٠/٥٣٣-٥٣٤.

(١٤) التفسير الكبير: ٣٢/١٧٧، وينظر: التحرير والتنوير: ٣٠/٥٣٤.

(١٥) المصدر نفسه: ٣٢/١٧٧، وينظر: التحرير والتنوير: ٣٠/٥٣٤.

(١٦) المصدر نفسه: ٣٢/١٧٧، وينظر: التحرير والتنوير: ٣٠/٥٣٤.

(١٧) صحيح ابن حبان: ٦/٢١٣، وينظر: شرح معاني الآثار: ١/٢٩٨، وشعب الإيمان: ٢/٤٩٩.

(١٨) التفسير الكبير: ٣٢/١٧٧، وينظر التحرير والتنوير: ٣٠/٥٣٤.

(١٩) صحيح مسلم: ١/٩٣، وينظر: المعجم الكبير: ٨/٢٠٣، ومسند الشهاب: ٢/١٤٣، مجمع الزوائد: ٥/٢٣٢.

(٢٠) التفسير الكبير: ٣٢/١٧٧.

(٢١) المصدر نفسه: ٣٢/١٧٧.

(٢٢) المصدر نفسه: ٣٢/١٧٧، وينظر: التحرير والتنوير: ٣٠/٥٣٤.

(٢٣) لم أجد الحديث بهذا النصّ، وإنّما وجدت حديثاً آخر في كتاب (فتح الباري) لابن حجر، الجزء التاسع، رقم الصفحة ٦٢، بنصّ آخر مفاده: (عن عقبة بن عامر: قال لي رسول (صلى الله عليه وسلم): قلْ هو اللهُ أحدُ، وقُلْ أعوذُ بربّ الفلق، وقُلْ أعوذُ بربّ الناس، تعوّذ بهنَّ، فإنّه لم يتعوّذ بمثلهنّ). ينظر: فتح الباري: ٩/٦٢.

(٢٤) التفسير الكبير: ٣٢/١٧٧، وينظر: التحرير والتنوير: ٣٠/٥٣٤.

(٢٥) التفسير الكبير: ٣٢/١٧٧، وينظر: التحرير والتنوير: ٣٠/٥٣٤.

(٢٦) كنز العمال: ١/٩٣٥.

(٢٧) التفسير الكبير: ١٧٧/٣٢، وينظر: التحرير والتنوير: ٥٣٤/٣٠.

(٢٨) المصدر نفسه: ١٧٧/٣٢، وينظر: التحرير والتنوير: ٥٣٤/٣٠.

(٢٩) المصدر نفسه: ١٧٨/٣٢، وينظر: التحرير والتنوير: ٥٣٤/٣٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ١٧٨/٣٢، وينظر: التحرير والتنوير: ٥٣٤/٣٠.

(٣١) لم أجد الحديث بهذا النصّ، وإنّما وجدت حديثاً آخر بنصّ آخر في كتاب (سنن النسائي)، الجزء السادس، رقم الصفحة ٢٠٠، مفاده: (عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: من قرأ : قل يا أيّها الكافرون عند منامه، فقد برئ من الشرك). وينظر: كذلك سنن الدارمي: ٥٥١/٢، والحديث موجود فيه بنصه.

(٣٢) مجمع الزوائد: ٣٠٤/٧.

(٣٣) التفسير الكبير: ١٧٨/٣٢، وينظر: التحرير والتنوير: ٥٣٤/٣٠.

(٣٤) المصدر نفسه: ١٧٨/٣٢، وينظر: التحرير والتنوير: ٥٣٤/٣٠.

(٣٥) ينظر: المصدر نفسه: ١٧٣/٣٢، والتحرير والتنوير: ٣٥٤/٣٠.

(٣٦) لم أجد هذا الحديث بهذا النص في كتب الحديث.

(٣٧) التفسير الكبير: ١٧٨/٣٢. وينظر: التحرير والتنوير: ٥٣٤/٣٠.

(٣٨) كنز العمال: ٤٩/١، وينظر: حلية الأولياء: ١٩٢/٣، والأحاديث القدسية: ٢٦/١، والحديث فيها بلفظ: (قال الله تعالى: أنا الله لا إله إلا أنا، من أقرّ لي بالتوحيد دخل حصني، ومن دخل حصني أمن عذابي).

(٣٩) التفسير الكبير: ١٧٨/٣٢، وينظر: التحرير والتنوير: ٥٣٤/٣٠.

(٤٠) صحيح مسلم: ٥٥٦/١.

(٤١) سنن الترمذي: ٢٧٦/٣.

(٤٢) سنن النسائي: ١٧١/٢.

(٤٣) ينظر: الفصول في الأصول: ٣٤٩/٢، والتمهيد: ٢٣٢/١٩، والاستذكار: ٥١٢/٢، وشرح صحيح مسلم: ٩٥/٦، وعون المعبود: ٢٣٥/٣.

(٤٤) ينظر: عمدة القاري: ٣٣/٢٠، وفتح الباري: ٦١/٩.

(٤٥) شرح صحيح مسلم: ٩٥/٦.

(٤٦) ينظر: عمدة القاري: ٣٣/٢٠، وشرح سنن ابن ماجة: ٢٦٨/١.

(٤٧) عمدة القاري: ٣٣/٢٠.

(٤٨) فتح الباري: ٦١/٩.

(٤٩) فيض القدير: ٤٧/٢.

(٥٠) فتح الباري: ٦١/٩.

(٥١) المصدر نفسه: ٦١/٩.

(٥٢) صحيح مسلم: ٧٤/١، وينظر: سنن الترمذي: ٢٣٧/٣، والآحاد والمثاني: ٢٠٥/٢، وسنن الدار قطني: ٢٤٠/٢، والمستدرك: ٦٣٥/١.

(٥٣) جواهر القران: ٧٨/١.

(٥٤) شرح ابن بطال: ٢٥٢/١٠، وينظر: فيض القدير: ٥٢٠/٤.
(٥٥) التحرير والتنوير: ٥٠٩/٣٠، وينظر: المصدر نفسه: ٥٣٦/٣٠.
(٥٦) التحرير والتنوير: ٥٣٦/٣٠.
(٥٧) التفسير البياني للتراكيب القرآنية ذوات الدلالات الاحتمالية: ٢٨.
(٥٨) المصدر نفسه: ٢٨.
(٥٩) نظم الدرر: ٥٧٧/٨.
(٦٠) التفسير البياني للتراكيب القرآنية ذوات الدلالات الاحتمالية: ٢٨.
(٦١) نظم الدرر: ٥٧٨/٨.
(٦٢) منّة المنان: ٨٤، وينظر: فقه الأخلاق: ٢٠٧/١.
(٦٣) منّة المنان: ٨٥.
(٦٤) خلاصة الأصول: ١٦.
(٦٥) ينظر: الأنموذج في أصول الفقه: ١٨٧.
(٦٦) ينظر: أصول التشريع: ١٨٥.
(٦٧) ينظر: الأنموذج في أصول الفقه: ١٨٧.
(٦٨) ينظر: الإحكام للآمدي: ١٤/١، والأنموذج في أصول الفقه: ١٨٧-١٨٨.
(٦٩) ينظر: منة المنان: ٨٥-٨٦.
(٧٠) ينظر: المصدر نفسه: ٨٦.
(٧١) ينظر: جامع البيان: ٣٨٨/١٥، والكشاف: ٨١٧/٣، والجامع لأحكام القرآن: ١٨٠/٢٠، وروح المعاني: ٥٠٧/٣٠.
(٧٢) جامع البيان: ٣٨٨/١٥.
(٧٣) كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم: ٢٤٥.
(٧٤) القول في القرآن الكريم: ٢٤٠.
(٧٥) الكشاف: ٩٩/٢، وينظر: القول في القرآن الكريم: ٢٤٠.
(٧٦) ينظر: القول في القرآن الكريم: ٢٤٠.
(٧٧) ينظر: منة المنان: ٨٦.
(٧٨) ينظر: المصدر نفسه: ٨٦-٨٧.
(٧٩) ينظر: الكشاف: ٨١٧/٤-٨١٨، والتفسير الكبير: ١٧٩/٣٢، وفتح الباري: ٦٠/٩.
(٨٠) ينظر: سنن أبي داود: ٦٤٣/٢، والكشاف: ٨١٧/٤، والتفسير الكبير: ١٧٩/٣٢، وفتح الباري: ٦٠/٩.
(٨١) ينظر: مسند أحمد بن حنبل: ١٢٢/٤، وسنن الترمذي: ١٦٧/٥، وفتح القدير: ٧٣١/٥.
(٨٢) ينظر: المحرر الوجيز: ٥٠٢/٥.
(٨٣) التفسير الكبير: ١٧٩/٣٢.
(٨٤) التحرير والتنوير: ٥٤٠/٣٠.
(٨٥) الجامع لأحكام القرآن: ١٨٠/٢٠.

(٨٦) ينظر على سبيل التمثيل: صحيح مسلم: ٥٥٦/١، وسنن الترمذي: ٢٧٦/٣، وسنن النسائي: ١٧١/٢. وغيرها.

(٨٧) منّة المنان: ٨٧.

(٨٨) ينظر: الكشاف: ٨١٧/٤، والتفسير الكبير: ١٧٩/٣٢، والبحر المحيط: ٥٢٩/٨، وروح المعاني: ٥٠٧/٣٠-٥٠٨، والتحرير والتنوير: ٥٣٦/٣٠، والميزان: ٤٤٨/٢٠.

(٨٩) التحرير والتنوير: ٥٣٦/٣٠.

(٩٠) إرشاد العقل السليم: ٢١٢/٩، وينظر: البحر المديد: ٥٥٤/٨، وروح المعاني: ٥٠٧/٣٠.

(٩١) الكشاف: ٨١٧/٤.

(٩٢) ينظر: البحر المحيط: ٥٢٩/٨، والتحرير والتنوير: ٥٣٦/٣٠.

(٩٣) ينظر: منة المنان: ٨٧.

(٩٤) ينظر: التفسير الكبير: ١٧٩/٣٢.

(٩٥) ينظر: التفسير الكبير: ١٨٠/٣٢-١٨١، والتحرير والتنوير: ٥٣٦/٣٠-٥٣٧.

(٩٦) ينظر: زاد المسير: ٢٢٦/٩، وفتح القدير: ٧٣١/٥.

(٩٧) ينظر: جامع البيان: ٣٨٨/١٥، ومشكل إعراب القرآن: ٨٣٢/٢، والكشاف: ٨١٧/٤، والمحرر الوجيز: ٥٠٢/٥، والتفسير الكبير: ١٧٩/٣٢-١٨٠، والتبيان للعكبري: ٢٩٧/٢، والجامع لأحكام القرآن: ١٧٩/٢٠، وأنوار التنزيل: ٤٦٣/٤، والبحر المحيط: ٥٢٩/٨، وفتح القدير: ٧٣١/٥، وروح المعاني: ٥٠٧/٣٠، ومنة المنان: ٨٧-٨٨.

(٩٨) ينظر: منة المنان: ٨٧.

(٩٩) ينظر: المصدر نفسه: ٨٨-٩٠.

(١٠٠) ينظر: المصدر نفسه: ٨٩-٩٠.

(١٠١) ينظر: العين: ٢٨٠/٣، وتهذيب اللغة: ١٧٠/٢ (وحد)، والصحاح: (وحد)، واللسان: (وحد).

(١٠٢) كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم: ٢٤٦، وينظر: مشكل إعراب القرآن: ٨٥٣/٢.

(١٠٣) ينظر: التفسير الكبير: ١٨٠/٣٢.

(١٠٤) البحر المحيط: ٥٢٩/٨.

(١٠٥) مشكل إعراب القرآن: ٨٥٣/٢.

(١٠٦) البحر المحيط: ٥٢٩/٨.

(١٠٧) الفروق اللغوية: ١٦٠.

(١٠٨) النهاية: ٣٤٥/٥.

(١٠٩) تاج العروس (وحد).

(١١٠) التفسير الكبير: ١٨٠/٣٢.

(١١١) الميزان: ٤٤٩/٢٠.

(١١٢) معجم الفروق اللغوية: ٥٦٥-٥٦٦.

(١١٣) معجم الفروق اللغوية: ٥٦٥-٥٦٦.

(١١٤) التفسير الكبير: ١٨٠/٣٢.

(١١٥) ديوان النابغة: ٣١. وتمام البيت:

كأنّ رحلي وقد زال النهار بنا   يوم الجليل على مستأنسٍ وَحَدِ

(١١٦) المفردات: ٨٥٧–٨٥٨.

(١١٧) ينظر: زاد المسير: ٢٦٧/٩، ونظم الدرر: ٥٧٩/٨–٥٨٠، ومنة المنان: ٩٠–٩١.

(١١٨) ينظر: النكت والعيون: ٣٧٠/٦، والتفسير الكبير: ١٨٠/٣٢، والإتقان:٥٥٩/١–٥٦٠.

(١١٩) التحرير والتنوير: ٥٣٧/٣٠.

(١٢٠) جامع البيان: ٣٨٨/١٥.

(١٢١) ينظر: الكشاف: ٨١٧/٤، والمحرر الوجيز: ٥٠٢/٥، والجامع لأحكام القرآن: ١٧٩/٢٠، والبحر المحيط: ٥٢٩/٨، ورح المعاني: ٥٠٨/٣٠.

(١٢٢) ينظر: جامع البيان: ٣٨٩/١٥، وكتاب السبعة في القراءات: ٧١٠، والحجة في القراءات السبعة: ١٨٩، وحجة القراءات: ٣١٨، والمحرر الوجيز: ٥٠٢/٥، وزاد المسير: ٢٦٦/٩–٢٦٧، والجامع لأحكام القرآن: ١٧٩/٢٠، والبحر المحيط: ٥٢٩/٨–٥٣٠، وفتح القدير: ٧٣١/٥.

(١٢٣) ينظر: زاد المسير: ٢٦٧/٩.

(١٢٤) ينظر: جامع البيان: ٣٨٩/١٥، والكشاف: ٨١٧/٤–٨١٨، وزاد المسير: ٢٦٧/٩.

(١٢٥) جامع البيان: ٣٨٩/١٥.

(١٢٦) البيت منسوب إلى امرأة من بني أسد أسمها هند بن معبد بن نضلة، ترثي عمرو بن مسعود وخالد بن نضلة. ينظر: خزانة الأدب: ٢٨٨/١١.

(١٢٧) كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم: ٢٤٦–٢٤٧، وينظر: الإتقان: ٣٣٩/١.

(١٢٨) الكشاف: ٨١٨/٤.

(١٢٩) ينظر: البرهان: ١٨٦/٢، والإتقان: ١٨٦/٢.

(١٣٠) لباب التأويل: ٣٢٠/٧.

(١٣١) التفسير الكبير: ١٨٢/٣٢، وينظر: الميزان: ٤٥٠/٢٠.

(١٣٢) المصدر نفسه: ١٨٢/٣٢.

(١٣٣) ينظر: الاتقان: ١٩٤/٢، والميزان: ٤٥٠/٢٠–٤٥١.

(١٣٤) الميزان: ٤٥٣/٢٠.

(١٣٥) المصدر نفسه: ٤٥٢/٢٠–٤٥٣.

(١٣٦) المصدر نفسه: ٤٥٣/٢٠.

(١٣٧) المصدر نفسه: ٤٤٩/٢٠.

(١٣٨) التحرير والتنوير: ٥٤٠/٣٠.

(١٣٩) التفسير الكبير: ١٨٤/٣٢.

(١٤٠) التحرير والتنوير: ٥٤١/٣٠.

(١٤١) التفسير الكبير: ١٨٤/٣٢، وينظر: روح المعاني: ٥١٢/٣٠.

(١٤٢) ينظر: روح المعاني: ٥١٢/٣٠.

(١٤٣) ينظر: الميزان: ٤٤٩/٢٠.

(١٤٤) أسرار التكرار في القرآن: ٢٢٧.

(١٤٥) دلائل الإعجاز: ١٣٨.

(١٤٦) التفسير الكبير: ١٨٤/٣٢.

(١٤٧) إرشاد العقل السليم: ٢١٢/٩-٢١٣.

(١٤٨) مشكل إعراب القرآن: ٨٥٢/٢-٨٥٣.

(١٤٩) الميزان: ٤٥٠/٢٠.

(١٥٠) منّة المنان: ٩١.

(١٥١) التحرير والتنوير: ٥٤١/٣٠.

(١٥٢) ينظر: تنوير المقباس: ٦٠٤، والرد على الجهمية: ٢٩، والاعتقاد: ٤٥، وزاد المسير: ٢٦٨/٩-٢٦٩، والتفسير الكبير: ١٨٤/٣٢، والجامع لأحكام القرآن: ١٧٩/٢٠، وفتح القدير: ٣٧٦/٥، وروح المعاني: ٥١٣/٣٠.

(١٥٣) جامع البيان: ٣٩٢/١٥، وينظر: الكشاف: ٨١٨/٤، والبحر المحيط: ٥٣٠/٨، ودفع شبهة من تشبّه وتمرّد: ٤٩.

(١٥٤) ينظر: النكت والعيون: ٣٧٢/٦.

(١٥٥) ينظر: المصدر نفسه: ٣٧٢/٦.

(١٥٦) الميزان: ٤٥٠/٢٠.

(١٥٧) كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم: ٢٤٧.

(١٥٨) التفسير الكبير: ١٨٤/٣٢.

(١٥٩) البرهان: ٢٧٢/٣.

(١٦٠) ينظر: التعبير القرآني: ٤٨-٧١.

(١٦١) التحرير والتنوير: ٥٤١/٣٠-٥٤٢.

(١٦٢) منة المنان: ٩٠-٩١.

(١٦٣) التعبير القرآني: ٥٠.

(١٦٤) التفسير الكبير: ١٨٤/٣٢، وينظر: البحر المديد: ٥٥٥/٨، وروح المعاني: ٥١٣/٣٠، والتحرير والتنوير: ٥٤٥/٣٠.

(١٦٥) روح المعاني: ٥١٣/٣٠.

(١٦٦) التفسير الكبير: ١٨٤/٣٢-١٨٥.

(١٦٧) التفسير الكبير: ١٨٥/٣٢.

(١٦٨) ينظر: المفردات: ٧١٨، والنهاية: ٣٣٧/٤، واللسان: (كفأ).

(١٦٩) ينظر: جامع البيان: ٣٩٢/١٥-٣٩٣، والنكت والعيون: ٣٧٢/٦، والكشاف: ٨١٨/٤، والمحرر الوجيز: ٥٠٣/٥، والبحر المديد: ٥٥٦/٨، وروح المعاني: ٥١٥/٣٠.

(١٧٠) الميزان: ٤٥٠/٢٠-٤٥١.

(١٧١) التحرير والتنوير: ٥٤٢/٣٠.

(١٧٢) ينظر: كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم: ٢٤٨، والبحر المحيط: ٥٣٠/٨، ورح المعاني: ٥١٥/٣٠، ومنة المنان: ٩٢.

(١٧٣) الكشاف: ٨١٩-٨٤٨/٤، وينظر: التفسير الكبير: ١٨٦-١٨٥/٣٢.

(١٧٤) ينظر: مشكل إعراب القرآن: ٨٥٤/٢، والبحر المحيط: ٥٣٠/٨.

(١٧٥) ينظر: مشكل إعراب القرآن: ٨٥٤/٢، والبحر المحيط: ٥٣٠/٨، وفتح القدير: ٧٣٦/٥.

(١٧٦) البحر المحيط: ٥٣١-٥٣٠/٨.

(١٧٧) قال ابن يعيش: (سيبويه يسمى الظرف الواقع خبراً: مستقراً، لأنّه يقدّر باستقّر، وإن لم يكن خبراً سمّاه لغواً) ينظر: الكتاب: ٥٦-٥٥/١ (كلام المحقق في الهامش).

(١٧٨) من رجز منسوب إلى ابن ميادة (ت١٤٩هـ). ينظر: اللسان: (جلذ).

(١٧٩) شاهده: تقديم (فيهنَّ) وهو لغو. ينظر: الكتاب: ٥٦-٥٥/١ (كلام المحقق في الهامش).

(١٨٠) الكتاب: ٥٦-٥٥/١.

(١٨١) البحر المحيط: ٥٣١/٨.

(١٨٢) الجامع لأحكام القرآن: ١٨٠/٢٠.

(١٨٣) إرشاد العقل السليم: ٢١٣/٩.

(١٨٤) ينظر: منّة المنان: ٩٣.

(١٨٥) ينظر: جامع البيان: ٣٩٣/١٥، وكتاب السبعة في القراءات: ١٥٨، والمحكم في نقط المصاحف: ١٤١، والكشاف: ٨١٩/٤، والتفسير الكبير: ١٨٦/٣٢، واللسان: (كفأ).

(١٨٦) جامع البيان: ٣٩٣/١٥.

(١٨٧) التفسير الكبير: ١٨٦/٣٢.

(١٨٨) ينظر: التعبير القرآني: ٧١.

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- الآحاد والمثاني: أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الشيباني، (ت٢٨٧هـ)، تحقيق: الدكتور باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية، الرياض، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٣- الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية: محمد بن عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن زين العابدين الحدادي المناوي، (ت١٠٣١هـ)، تحقيق: محمد عفيف الزعبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.

٤- الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، (ت٩١١هـ)، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط٣، ١٣٧٠هـ-١٩٥١م.

٥- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير أبي السعود): محمد بن محمد العماد الغرناطي، أبو السعود، (ت٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ت.

٦- الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين الآمدي، (ت٦٣١هـ)، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٦٨.

٧- الاستذكار: يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٨- أسرار التكرار في القرآن: محمد بن حمزة بن نصر الكرماني، (ت نحو ٥٠٥هـ)، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الاعتصام، القاهرة، ط٢، ١٣٩٦هـ.

٩- أصول التشريع الإسلامي: علي حسب الله، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٦٤م.

١٠- الإعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث: أحمد بن الحسين البيهقي، (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ.

١١- الأنموذج في أصول الفقه: الدكتور فاضل عبد الواحد عبد الرحمن، منشورات دار الحكمة للنشر والترجمة والتوزيع، مطبعة التعليم العالي، جامعة بغداد، ١٩٨٧.

١٢- أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي): عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، (ت٦٨٥هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٣- البحر المحيط: أثير الدين محمد بن يوسف، أبو حيان الأندلسي، (ت٧٤٥هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والدكتور أحمد النجولي الجمل، الناشر: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

١٤ –البحر المديد: أحمد بن محمد بن المهدي بن عجبية الإدريسي الفاسي، (ت١٢٢٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م.

١٥ –البرهان في علوم القرآن: محمد بن بهادر، عبد الله الزركشي، (ت٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ.

١٦ –تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، (ت١٢٠٥هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ت.

١٧ –التبيان في إعراب القرآن: عبد الله بن الحسين، أبو البقاء العكبري، (ت٦١٦هـ)، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

١٨ –التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التأريخ العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ–٢٠٠٠م.

١٩ –التعبير القرآني: الدكتور فاضل السامرائي، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ١٩٨٨م.

٢٠ –التفسير البياني للتراكيب القرآنية ذوات الدلالات الاحتمالية: نوار محمد إسماعيل الحيالي، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى جامعة الموصل، كلية الآداب، ١٤٢٥هـ–٢٠٠٤م.

٢١ –التفسير الكبير: فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي، (ت٦٠٦هـ)، قدّم له: هاني الحاج، حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه: عمار زكي البارودي، المكتبة التوفيقة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.

٢٢ –التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.

٢٣ –تنوير المقباس في تفسير ابن عباس: يُنسب إلى عبد الله بن عباس، (ت٦٨هـ)، جمعه: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، (ت٨١٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م.

٢٤ –تهذيب اللغة: محمد بن أحمد الأزهري، (ت٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عبد المنعم الخفاجي، ومحمود فرح العقدة، مراجعة: علي محمد البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب، القاهرة، د.ت.

٢٥ –جامع البيان في تأويل آي القرآن: محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت٣١٠هـ)، قدّم له: الشيخ خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ–٢٠٠١م.

٢٦ -الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، (ت٦٧١هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٢٧ -جواهر القرآن: محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٢٨ -حجة القراءات: عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة، أبو زرعة، (ت٤٠٣هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٢٩ -الحجة في القراءات السبع: الحسين بن أحمد بن خالويه، (ت٣٧٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط٤، ١٤٠١هـ.

٣٠ -حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، (ت٤٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.

٣١ -خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي، (ت١٠٩٣هـ)، تحقيق: محمد نبيل طريفي، وإميل بديع اليعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.

٣٢ -خلاصة الأصول: عبد الله بن صالح الفوزان، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، د.ت.

٣٣ -دفع شبهة من شبّه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد: أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن الحصني الدمشقي، (ت٨٢٩هـ)، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ت.

٣٤ -دلائل الإعجاز: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت٤٧١هـ)، تحقيق: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٥م.

٣٥ -ديوان النابغة الذبياني: دار صادر، بيروت، د.ت.

٣٦ -الرد على الجهمية: عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد، أبو سعيد الدارمي، (ت٢٨٠هـ)، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، الكويت، ط٢، ١٩٩٥م.

٣٧ -روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني: محمود الآلوسي البغدادي، (ت١٢٧٠هـ)، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٣٨ -زاد المسير في علم التفسير: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، (ت٥٩٧هـ)، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.

٣٩ -سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث، أبو داود السجستاني الأزدي، (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٤٠ -سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي السلمي، (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.

٤١ -سنن الدار قطني: علي بن عمر الدار قطني البغدادي، (ت٣٨٥هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.

٤٢ -سنن الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، (ت٢٥٥هـ)، تحقيق فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٤٣ -سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي، (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٤٤ -شرح أصول الكافي: محمد صالح المازندراني، تحقيق: سيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٤٥ -شرح سنن ابن ماجة: جلال الدين السيوطي وآخرون، الناشر: قديمي كتب خانة، كراتشي، د.ت.

٤٦ -شرح صحيح البخاري: علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي، (ت٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

٤٧ -شرح معاني الآثار: أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، (ت٣٢١هـ)، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ.

٤٨ -شرح صحيح مسلم: يحيى بن شرف بن مري النووي،(ت٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.

٤٩ -شعب الإيمان: أحمد بن الحسين البيهقي، (ت٤٥٨هـ)، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

٥٠ -صحيح ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد التميمي، (ت٣٥٤هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٥١ -الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية): إسماعيل بن حماد الجوهري، (ت٣٩٨هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٣٧٦هـ-١٩٥٦م.

٥٢ -صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

٥٣ -عمدة القاري شرح صحيح البخاري: محمد بن أحمد العيني، (ت٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

٥٤ -عون المعبود بشرح سنن أبي داود: محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.

٥٥ -العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥هـ)، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، دار الرشيد للنشر، ١٩٨١-١٩٨٥م.

٥٦ -قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن: مرعي بن يوسف بن أبي بكر الكرمي، (ت١٠٣٣هـ)، تحقيق: سامي عطا حسن، دار القرآن الكريم، الكويت، ١٤٠٠هـ.

٥٧ -القول في القرآن الكريم/ دراسة لغوية ونحوية: أحمد إبراهيم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ٢٠٠٥م.

٥٨ -فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

٥٩ -فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: محمد بن علي الشوكاني، (ت١٢٥٠هـ)، عالم الكتب، د.ت.

٦٠ -الفروق اللغوية: الحسن بن عبد الله، أبو هلال العسكري، (ت٣٩٥هـ)، علّق عليه ووضع حواشيه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.

٦١ -الفصول في الأصول: أحمد بن علي الرازي الجصّاص، (ت٣٧٠هـ)، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٦٢ -فقه الأخلاق: السيد الشهيد محمد الصدر، مراجعة وتصحيح رياض كامل الدباغ، الناشر: أنوار الهدى، مطبعة مهر، إيران، ط٢، ١٣٨٢هـ.

٦٣ -فيض القدير: شرح الجامع الصغير: عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ.

٦٤ -الكتاب: عمرو بن عثمان بن قنبر، (ت١٨٠هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، ط٣، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٦٥ -كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم: الحسين بن أحمد، المعروف بابن خالويه (ت٣٧٠هـ)، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، مطبعة منير، د.ت.

٦٦ -كتاب السبعة في القراءات: أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي، (ت٣٢٤هـ)، تحقيق الدكتور: شوقي ضيف، ط٢، ١٤٠٠هـ.

٦٧ –الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: محمود بن عمر الزمخشري، (ت٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ١٣٦٦هـ–١٩٤٧م.

٦٨ –كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علاء الدين علي المتقي بن حسام الهندي، (ت٩٧٥هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩م.

٦٩ –لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن): علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي المعروف بالخازن، (ت٧٢٥هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ–١٩٧٩م.

٧٠ –لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور، (ت٧١١هـ)، دار صادر للطباعة، ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

٧١ –مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، (ت٨٠٧هـ)، دار الفكر بيروت، ١٤١٢هـ.

٧٢ –المحرر الوجير في تفسير الكتاب العزيز: عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي، (ت٥٤١هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ–١٩٩٣م.

٧٣ –المحكم في نقط المصاحف: عثمان بن سعيد الداني، (ت٤٤٤هـ)، تحقيق الدكتور عزة حسن، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٧هـ.

٧٤ –المستدرك على الصحيحين: محمد بن عبد الله، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ–١٩٩٠م.

٧٥ –مسند الإمام أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل الشيباني، (ت٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ت.

٧٦ –مسند الشهاب: محمد بن سلامة بن جعفر أبو عبد الله القضاعي، (ت٤٥٤هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ–١٩٨٦م.

٧٧ –مشكل إعراب القرآن: مكي بن أبي طالب القيسي (ت٤٣٧هـ)، تحقيق: الدكتور حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٧٨ –معجم الفروق اللغوية: الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري (ت٣٩٥هـ)، وجزءاً من كتاب السيد نور الدين الجزائري المسمى: (فروق اللغات): تنظيم: بيت الله بيّات،

تحقيق: السيد علي الطباطبائي، والشيخ رياض الراوي، وأبو حيدر الجواهري، مؤسسة النشر الإسلامية، قم المشرفة، ط١، ١٤١٢هـ.

٧٩ –المعجم الكبير: سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ–١٩٨٣م.

٨٠ –مفردات ألفاظ القرآن: الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني، (ت٤٢٥هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، منشورات ذوي القربى، مطبعة كيميا، قم، إيران، ١٤٢٥هـ.

٨١ –منة المنان في الدفاع عن القرآن: السيد الشهيد محمد الصدر، دار الأضواء، للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٩هـ–٢٠٠٨م.

٨٢ –الميزان في تفسير القرآن: السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

٨٣ –نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، (ت٨٨٥هـ)، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ–١٩٩٥م.

٨٤ –النكت والعيون: علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، (ت٤٥٠هـ)، تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، د.ت.

٨٥ –النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، المعروف بابن الأثير، (ت٦٠٦هـ)، تحقيق: أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناجي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.

Abstract

Sura Al- Ikhlas: What is Beyond Qur'an Expressions

This research Has dealt interpretation of what is beyond what is understood, and considered as an apparent cause. Grammatical categories and titles like: nouns, verbs, definite and infinite and indefinite articles, omission, word order, word choosing and know ledge of what is beyond these apparent senses that indicate Qur'an prodigy- have been studied.

I think I should meditate a little on the term "Qur'an Causes". We usually think about causes when talking a bout speech taking up oneself, turning him away from his need as if it were another need. A cause, of course, means a reason when a result is expected. As for what is called in Arabic "Ta'beer", it once indicates dream inter predation which goes from its apparent View to its inside indication. It is obviously more particular than interpretation which expresses wider senses. As for Qur'an context, ta'beer leads to very wide senses. Qur'an text has been miraculous, accurate, top syntax and is entirely related with Arabic linguistic branches of Grammar, Philology ….etc.

Quran ta'beer is unique in its highness and considered top. It excels other speeches. Moreover its rhetoric astonished Arabs when they failed to match it’s ability in expression. Qur'an of ten defied them to express at its lever. It has remained a prodigy when thought about its words and meanings. The faithful still venerate this sacred book which strengthens their faith. Those, who have been in doubt about it, are still amazed in view of its eloquence.